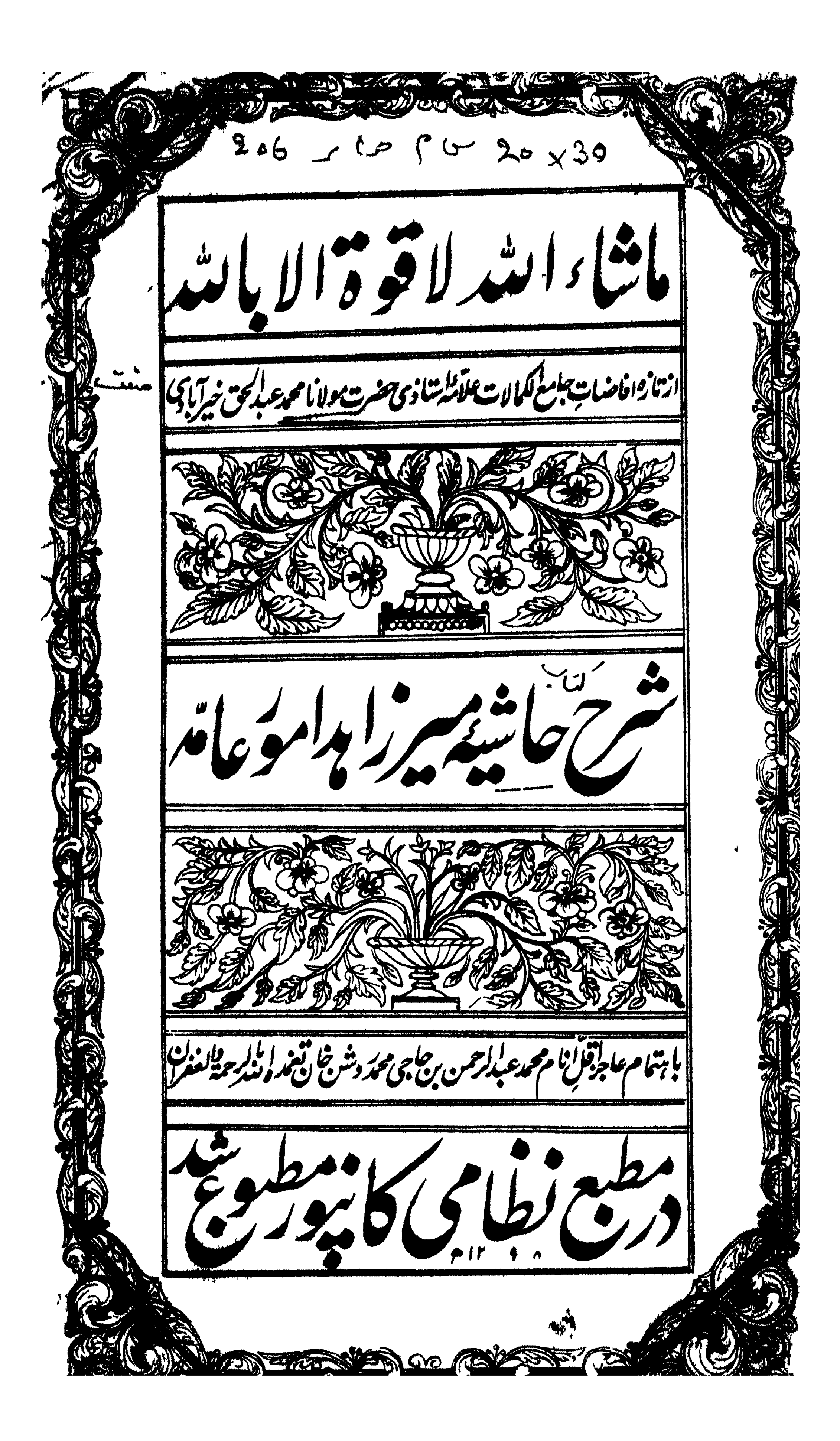


ماشاء اللہ لا قوۃ الا باللہ

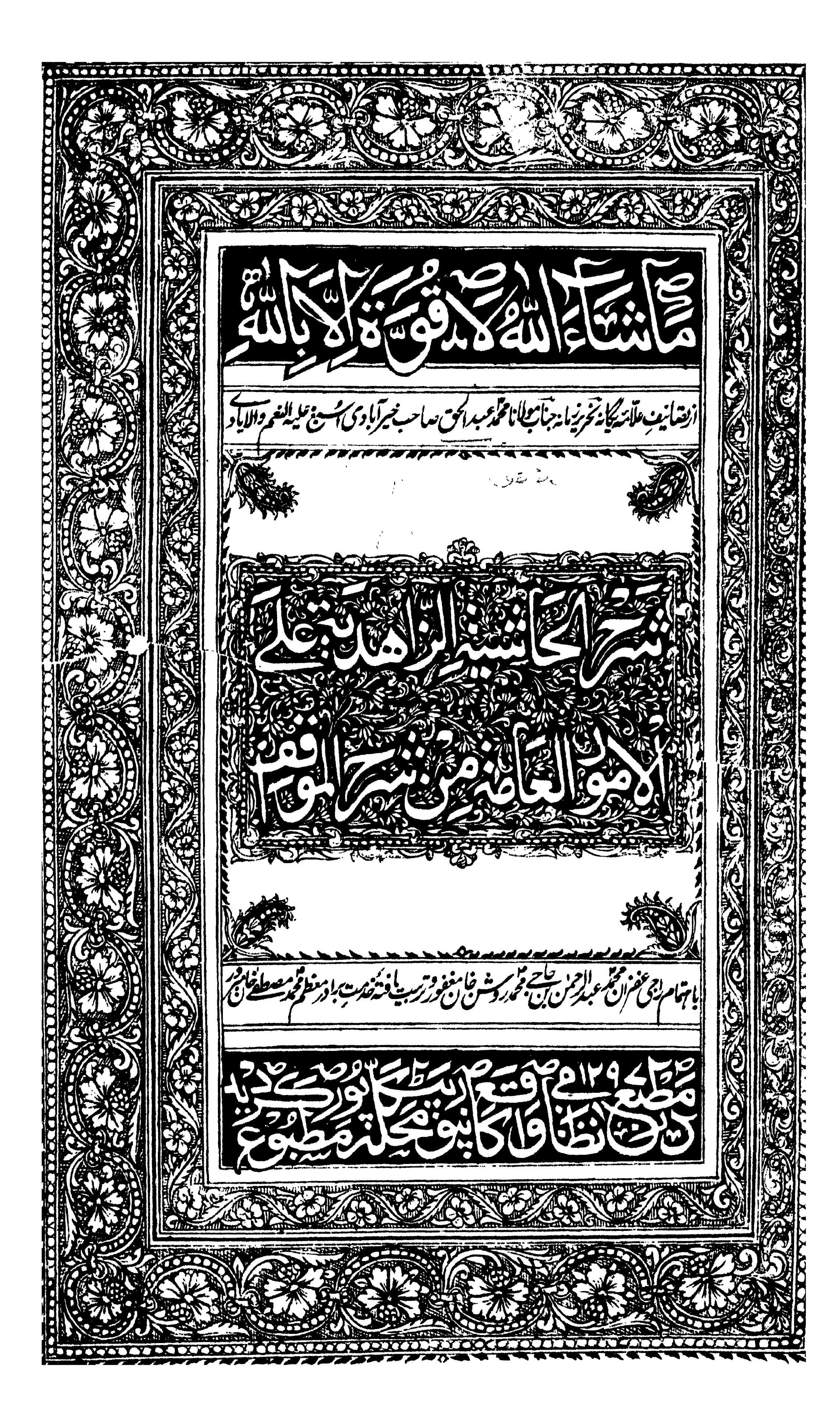
از تازہ افاضات جامع الکمالات علامۂ استاذی حضرت مولانا محمد عبد الحق خیر آبادی

کتاب شرح حاشیۂ میر زاہد امور عامہ

باہتمام عاجز اقل انام محمد عبد الرحمن بن حاجی محمد روشن خان تغمدہ اللہ بالرحمۃ والغفران

در مطبع نظامی کانپور مطبوع شد

۱۲۹۰



ماشاء الله لا قوة الا بالله

از تصانیف علامۂ یگانہ نحریر زمانہ جناب مولانا محمد عبد الحق صاحب خیرآبادی اسبغ علیہ النعم والایادی

شرح الحاشية الزاهدية على الامور العامة من شرح المواقف

باهتمام راجی غفران محمد عبد الرحمن ابن حاجی محمد روشن خان مغفور تربیت یافتۂ خدمت برادر معظم محمد مصطفی خان

مطبع نظامی واقع کانپور محلہ پٹکاپور ۱۲۹۷ مطبوع گردید



الحمد لله الكريم الستار العزيز الغفار مكور النهار على الليل ومكور الليل على النهار جاعل الانسان من صلصال كالفخار وخالق الجان
من مارج من نار مسجود العباد في بطون الصحارى وصدور القفار معبود الخلق في الاحضار والاسفار رازق المكونات في شقوق الصخور
وقعر البحار والصلوة والسلام على من هو جار للابرار الجار قاضي الليانات والاوطار مقدام الصفوف لدى غزوان الكفار سيدنا ونبينا
محمد خير الاخيار الذي بمعجزاته تواترت وبنور آياته اضاءت الانجاد والاغوار وعلى آله البررة الاطهار وصحبه المهاجرين منهم
والانصار ما تعاقب الليل والنهار وتناوب الغسق والاسفار وبعد فيقول العبد المفتقر الى الله الغني محمد عبد الحق العمري الخيرابادي
عامله الله بلطفه البادي في العواقب والمبادي ان الحاشية الزاهدية المعلقة على شرح المواقف الشريفية لا يخفى عظم شأنها ووضوح
برهانها واشتمالها على تحقيقات مضبوطة وانطوائها على تدقيقات مغبوطة لكنها قد بلغت في الدقة والمتانة الى حيث يطيش في
حل مطالبها الافهام والعقول وتدهش دون ابراز مقاصدها قرائح الفحول فلما رأيت الناس هائمة حواليها الطلاب جاثية بين يدي
شرحها شرحا ينشرح به الصدور ويتجلى به الحق في آفاق الانفس انجلاء البدور في غياهب الديجور من حقه ان يكتب بالنور
على خدود الحور فهو نور على نور والله اسأل ان يعصمه عن المجادلين الذين هم للحق عادون واذا قيل لهم اتبعوا الحق قالوا بل نتبع
ما الفينا عليه آباءنا ولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون واذا سمعوا ما لم يألف طباعهم ولم يقرع به اسماعهم ولوا
مدبرين قائلين ما سمعنا بهذا في آبائنا الاولين كذلك ما اتى الذين من قبلهم من حق الا وهم له منكرون اتواصوا به بل هم قوم
طاغون وبعد ما استتب ما جمعت فيه وارتبط قوامه بجوانبه خدمت بها عالي حضرة من تفوح من غرته الغراء انوار السعادة
الابدية وتلوح من سن خلاله آثار الكرامة السرمدية هو الذي رفع علم العلم بعد ما طمس ودرس رسوم الدرس بعد ما درس وصارت مجالس ابنية
مشاهد الكفر طوامس الاطلال ومعالم الاسلام منصوبة بعد ما اشرفت على السقوط والاضمحلال عم العالمين بالمنح والاكرام وخص العالمين
منهم بمبرات الاشبال والانعام ناثر الدر المكنون على من اصابه ريب المنون وباذل اللجين والذهب على من سلب عنه سلبه وشب كاشف الغمة

والاوصاب ممن مسه واصاب ودافع الصعوب عمن لحقه خطوب ومحققه کروب اعنی به الامیر الجواد وواهب الصافنات الجیاد
مالک رقاب الامم من العباد ومؤسس اساس الانصاف والاقتصاد وناسخ مراسم الکفر والالحاد طویل الباع والنجاد والذی عدله یولف
بین الشاء والآساد وعنفه یفرق الارواح عن الاجساد وعطفه یمحو غوائل النوائب والنآد عن اقتناف الوجوه وقسمات الاکباد
اعنی النواب الحاج **محمد کلب علیخان** بهادر لازال ظهر الکفر منقصما بصولته وحبل البدع منفصما بهیبته وشوکته فان
وقع ما عملته مع طبع جامد وقلب خامد موقع القبول فهو غاية المامول وها انا اشرع فی المقصود بعون الملک المعبود قال وحید زمانه تغمده الله بغفرانه
قوله بالتحقیق الخ انت تعلم ان المتبادر منه ان الامور العامة احوال الواجب والجوهر والعرض ومحمولات علیها وجه التبادر انه
لا یطلق فی العرف علی المندرج انه حال مختص او مشترک فلا یقال لزید انه حال الکاتب لا انها موضوعات لما المراد بالموضوع
الموضوع بالطبع وبالمحمول المحمول بالطبع لیصیر القضیة منها علی النظم الطبعی وان عکست یکون النظم غیر طبعی فالامور العامة
ما تکون محمولات بالطبع ولا تکون موضوعات کک فلا یرد ان کل موضوع یصیر محمولا فی العکس بالعکس فعند العکس تکون الامور العامة
موضوعات لا محمولات لان النظم الطبعی یکون بالعکس غیر طبعی والوجود والامکان وغیرهما مما یبحث عنه ههنا کک ای محمولات
بالطبع عارضة لمفهومات الاقسام وافرادها علی ما سنشیر الیه ولما کان لقائل ان یقول ان الوجود عرض کما نص علیه الشیخ
فی التعلیقات فهو مندرج تحته فلا یکون من الامور العامة اجاب عنه فی الحاشیة بقوله وما وقع فی تعلیقات الشیخ من
اطلاق العرض علی الوجود فهو بمعنی العارض مطلقا لا بالمعنی المشهور المقابل للجوهر ای الموجود فی الموضوع اعلم انه قال الشیخ فی التعلیقات
وجود الاعراض فی انفسها هو وجودها لمحالها سوی العرض الذی هو الوجود فانه لما لم یحتج فی موجودیته الی وجود زائد لم یصح
ان یقال وجوده فی نفسه هو وجوده فی موضوعه بل هو نفس وجود موضوعه ولا یخفی ان هذا الکلام نص علی کون الوجود عرضا لقوله
سوی العرض الذی هو الوجود ولقوله هو وجوده فی موضوعه بل هو نفس وجود موضوعه فقد اطلق علی محل الوجود لفظ الموضوع
والموضوع هو محل العرض والظاهر ان الاستثناء ههنا متصل فیکون المستثنی من جنس المستثنی منه فالقول بان مراده بالعرض
العارض تحریف لکلامه اذ ح یصیر الاستثناء منقطعا ویراد بالموضوع مطلق المحل لا محل العرض وهذا مما یمجه السلیقة السلیمة لا یقال
المقصود ان العرض لما کان ناعتا لمحله ای کان وجوده وجودا ناعتا لموضوعه منتسبا الیه بخلاف الوجود اذ لا وجود له منسوب
الی محله کان الوجود مستثنی عن هذا الحکم فلم یکن داخلا تحت العرض والا کان حکمه حکم سائر الاعراض لانا نقول ان ارید بکون العرض
ناعتا لمحله کونه قائما به قیاما انضمامیا فهذا غیر جار فی جمیع الاعراض فلا یلزم من استثناء الوجود عن هذا الحکم خروجه عن الاعراض
وان ارید به کونه قائما به اعم من ان یکون انضماما او انتزاعا فالوجود ایضا کک فالحق ان الامور العامة وان لم تکن مندرجة
تحت مقولة لکونها بسائط عقلیة الا انها مندرجة تحت العرض اذ العرض غیر منحصر فی المقولات التسع فهی اعراض انتزاعیة
لکونها قائمة بالموضوعات قیاما انتزاعیا ثم ان الوجود لکونه عارضا عندهم حال بلا ریب والحال منحصر فی العرض والصورة
کما ان المحل منحصر فی المادة والموضوع والوجود اذ لیس بجوهر فلیس بصورة فهو عرض غاية الامر انه غیر مندرج فی واحد

من المقولات لاضير فيه وما اشتهر ان الكثرة نفس الكم المنفصل على تقدير نفي الجزء الصوري عنه كما هو التحقيق فالكثرة مندرجة تحت العرض لان الكم المنفصل مندرج تحته مع ان الكثرة من الامور العامة فليس بشئ لانه على هذا التقدير وحدات من حيث انها معروضة للهيأة الاجتماعية والكثرة وحدات محضة كما ستحققه ان شاء الله تعالى يعني ان الكم المنفصل ليس نفس الكثرة لان الكثرة عبارة عن الوحدات الصرفة من دون اعتبار الهيأة لا عرضا ولا دخولا فالكثرة ليست موجودة موجودة واحدة بل هي موجودات متعددة فلا يندرج تحت شئ من المقولات فلا يكون جوهرا ولا عرضا والكم المنفصل عبارة عن الوحدات المعروضة للهيأة الوحدانية فالعدد حقيقة واحدة محصلة مندرجة تحت الكم اذ الوحدات بعد عروض الهيأة مصداق للكم المنفصل وان لم تكن قبل عروضها كك بل وحدات محضة وباختلاف الاعتبارات يختلف الاحكام فلا يرد ان الكثرة والعدد متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار فلو كان العدد كما كانت الكثرة ايضا كما اذ الملازمة ممنوعة الا ترى ان الماهية المطلقة والمجردة متحدتان بالذات ومتغايرتان بالاعتبار مع ان الاولى موجودة والاخرى ممتنعة نعم يبقى انه لا يلزم من عدم اندراجها تحت مقولة ان لا تكون عرضا فتامل فيه وبهذا اي بما ذكر من التبادر يندفع ان هذا التعريف يصدق على الكم المطلق والكم المتصل عند القائلين به بناء على صحة قيام العرض بالعرض والكم المنفصل والكيف فانها تتحقق في الجوهر والعرض وعلى العلم والقدرة وسائر الصفات السبع فانها توجد في الواجب والجوهر وجه الدفع ان الصفات السبع وكذا الكم وكذا الكيف موضوعات للعرض ومندرجة تحته فتخرج بما من التبادر واعترض عليه اولا بان حاصل كلام المحشي ان الامر العام يجب ان يكون حالا ومحمولا بالطبع فهذا الحلول اما بالنسبة الى نفس مفاهيم الاقسام الثلثة او بالنسبة الى افرادها لا سبيل الى الثاني لان افراد الاقسام والامور العامة واحدة فكما يصح جعل الاقسام عنوانات لها كك يصح جعل الامور العامة عنوانات فمن اين يعلم ان الاقسام موضوعات بالطبع والامور العامة ليست كك والاول ايضا باطل لان مفهوم العلية غير عارض لمفهوم الواجب اذ هذا المفهوم الاعتباري ليس علة لشئ وثانيا بان القول بكون الصفات السبع مطلقا مندرجة تحت العرض غير صحيح لان صفات الباري قديمة عند عامة المتكلمين والقديم عندهم لا يكون جوهرا ولا عرضا لانهما من اقسام الحادث عندهم كما صرح به المحشي فيما بعد حيث قال من اثبت الصفات الزائدة لا يقول بعرضيتها فان قلت انهم قسموا العرض الى مقولة الكيف وغيره ثم مقولة الكيف الى الكيفية النفسانية وغيرها ثم الكيفية النفسانية الى العلم وغيره ثم عرفوا كلا منها ثم اوردوا نقوضا بخروج الصفات القديمة عن بعض التعريفات وبخروج الحادثة عن البعض الآخر فالتقسيم والتعريف دليلان على ان المعرف مطلق الصفات يقال انهم تسامحوا في جعل مطلق الكيفية النفسانية قسما من الكيف كما انهم تسامحوا في التسمية بل قسم الكيف انما هي الكيفيات النفسانية الحادثة والتعريف ليس لها بل للمطلق للمفهوم في ضمن هذا المقيد فتعريف المطلق والبحث عنه لا يوجب كونه داخلا تحت العرض واما عند اهل التحقيق القائلين بكون الصفات عين الذات فلا شك ان مطلق الصفات لا يصح اندراجه تحت العرض والا يلزم اندراج الذات تحته العياذ بالله وتحقيق المقام ان العلم مثلا له مفهوم هو انه مبدأ الانكشاف ومصداق ولا يستريب عاقل في ان مصداق علم الواجب مغاير لمصداق علم الجوهر كما ان الوجود مثلا له مفهوم ومصداق فليس الكلام في مصداقه لعدم اشتراكه بل في مفهومه ولا فرق بين مفهوم العلم ومفهوم الوجود فلا وجه لعد احدهما من الامور العامة دون الآخر فان قيل ان

مفهوم العلم مندرج تحت العرض دون مفهوم الوجود لقيل قد عرفت انه لا فارق بينهما فاستبان ان مصاديق صفات غير مشتركة فان
مصداق علم الواجب وقدرته وكذا غيره من صفاته غير مصداق تلك الامور في الجواهر فلا سبيل الى كونها امورا عامة واما مفهوماتها
فلا شك في اشتراكهما كما لا شك في اشتراك الوجود وما يضاهيه فلا ريب في كونها امورا عامة وليس من الواجب ان يبحث عن
جميع الامور العامة في بابها وسيجيئ تحقيقه ان شاء الله تعالى وربما يجاب عنه المجيب المحقق الدواني في حواشيه القديمة على شرح
التجريد بان كونها اي كون الامور المذكورة من الامور العامة مسلم لكنه لا يقتضي ان يبحث عنها لجواز ان لا يتعلق الغرض العلمي عنها على
وجه العموم والبحث عنها في فنها انما يجب لو تعلق الغرض العلمي عنها على وجه العموم واعلم ان المحقق الدواني بعد ما اجاب بهذا الجواب قال
ولكن في عدم تعلق الغرض العلمي المعتد به بالبحث عن الصفات السبع على وجه العموم نظر والمحشي اراد ان يدفع هذا النظر فقال وتحقيقه
ان وجه العموم له معنيان الاول شمول الشيء للاثنين او الثلثة ووجوده فيهما والثاني حيثية نفس الشيء من دون التخصيص بقسم خاص
وفي الامور العامة يبحث عن احوال اقسام الموجود على وجه العموم بالمعنى الاول اي من حيث شمولها لاقسام الموجود وتحققها فيها لا على
وجه العموم بالمعنى الثاني اي من حيث انفسها من دون تخصيصها بقسم دون قسم يعني ان فن الامور العامة انما يبحث عن احوال اقسام الموجود من حيث شمولها لكل
قسم من اقسام الموجود ووجودها فيه واما مع قطع النظر عن هذه الحيثية فلا يبحث في الامور العامة فلا بد ههنا من تعلق الغرض العلمي بالبحث عنها
على وجه العموم بالمعنى الاول فالامور التي تعلق الغرض العلمي بالبحث عنها على وجه العموم بالمعنى الثاني اي الامور التي تعلق الغرض العلمي
بالبحث عنها من حيثية انفسها ولم يلاحظ فيها حيثية الشمول بل يبحث عنها اما على وجه اختصاصها بقسم خاص او يبحث عنها
انفسها من دون تخصيصها بقسم لا بملاحظة الشمول بل بحيثية اخرى كالعلم والكم ونحوهما اذ يبحث عن العلم في الاعراض لكونه كيفية
مخصوصة وعن الكم لكونه قسما من الاعراض لا يبحث عنها ههنا بل يبحث عنها في الامور الخاصة وبهذا اندفع ما قيل انه كما لا بد في
الامر العام من ملاحظة الشمول كذلك لا بد في الامور الخاصة من ملاحظة الاختصاص بقسم قسم فلا يتصور ان يبحث عن الامور
التي يلاحظ فيها العموم بالمعنى الثاني في الامور الخاصة بل يجب ان لا يبحث عنها على وجه العموم اصلا ووجه الاندفاع ظاهر نعم
يرد عليه انه لا فرق بين الوجود والعلم وغيره في ان البحث عن الوجود مثلا من جهة الشمول لافراد الموجود بخلاف العلم وغيره اذ كل ما
يجعل محمولا للوجود في المسائل يجعل مثله محمولا للصفات في مسائلها كالبداهة والنظرية والاشتراك والزيادة في الممكن والعينية في الواجب
فالقول بان الوجود مثلا مبحوث عنه بحيثية العموم بالمعنى الاول والعلم وغيره بحيثية العموم بالمعنى الثاني غير موجه وايضا قد تقرر عندهم
ان الحيثيات المعتبرة في الموضوع تقييدية او تعليلية في نظر الباحث وح لا فرق بين الوجود والعلم وغيره فانه لا تقييد ولا تعليل
في نفس الامر ويصح التقييد والتعليل في نظر الباحث في الجميع فلا معنى للقول بان الوجود وغيره من الامور العامة مبحوث عنه بحيثية
العموم بالمعنى الاول والعلم وغيره بحيثية العموم بالمعنى الثاني ولو اكتفى في الجواب على التزام كون الامور المذكورة من الامور العامة
والقول بانه لا يجب ان يورد كل مسألة فن في ذلك الفن بل غاية الامر صحة ايرادها فيه وقد يورد بعض مسائل الفن في فن آخر لبعض
المناسبات لا ستريح عن هذه التكلفات كما ان الامور التي لم يتعلق الغرض العلمي بالبحث عنها على وجه العموم بالمعنيين كالمعلومية

والمفهومية ونظائرها لا يبحث عنها اصلا لا في الامور الخاصة ولا في الامور العامة اعلم ان المحقق الدواني لعدها من ان تحقق العرض
السبع من الامور العامة لا يوجب البحث عنها قال ويؤيده ان المعلوم والمخبر عنه ونظائرها داخلة في تفسير الامور العامة مع انه لا يبحث
عنها والظاهر ان قياس المعلوم والمخبر عنه على الكم والصفات السبع قياس مع الفارق اذ المعلومية والمفهومية ونظائرها ليس
لبعضها عوارض لبعضها عوارض لكنها بمنية الثبوت لمعروضاتها ولم يتعلق الغرض العلمي بها اصلا بخلاف مباحث الصفات فانها
كثيرة جدا ودعوى عدم تعلق الغرض العلمي بها لا يخلو عن سماجة وما قال بعض الاعاظم ان التعريف يصدق على الامور العامة الغير المبحوثة عنها
في هذا الفن مع ان الصدق يوجب الدخول وعدم البحث عدمه فحال المعلوم والمخبر عنه مثل حال الكم والصفات السبع فكما لا يصح التائيد
بالصفات كذلك لا يصح بالمعلوم ونظائره فلا يخفى على المتامل سخافته واعلم انه قال المحقق الدواني ان الامور العامة هي المشتقات
فالمراد بالكم والكيف المتكمم والمتكيف ولا يبحث عنهما في باب الاعراض وفيه ان للمبادي ايضا احوالا نظرية ولا بد من البحث عنها في فن
من فنون الحكمة ولا يصلح فن آخر للبحث عنها سوى فن الامور العامة على ان المشتقات قد لا تصلح للبحث كما في قولنا الوجود زائد اذ لا
معنى لقولك الموجود زائد وارجاعه الى القول القائل الموجود ذو وجود زائد تكلف بارد واعلم انه لو جعل هذا التعريف لفظيا لسهل الامر
فان التعريف اللفظي يجوز بالاعم ويكون المقصود من تعريف الامور العامة امتيازها عن الامور الخاصة التي اعتبر فيها الخصوص
بقسم قسم لانها المقابلة لها لا امتيازها عن جميع ما عداها فاورد عليه بان تعريف الموضوع انما هو لامتيازه عما عداه والظاهر ان الامتياز
لا يحصل بالاعم وغاية ما يتقصى به افاده بعض الاكابر انه لما كان اسم الامور العامة موضوعا في عرف الفلاسفة لاحوال الجسم الشاملة
لقسميه من الفلك والعنصر فاذا اطلق هذا الاسم اشتبه المراد ففسروه تفسيرا لفظيا بما لا يختص بواحد من اقسام الموجود ليحصل الامتياز
عن الامور العامة المبحوثة عنها في الطبيعيات قال في الحاشية جوزوا التعريف اللفظي بالاعم ولم يجوزوه بالاخص ولعل وجهه ان
الاخص فرد للاعم فهو شامل له دون العكس فيمكن ان يلتفت بالاعم الى الاخص دون العكس انتهى اورد عليه بان في التعريفات عنده
تصورا واحدا متعلقا بالمعرف بالكسر بالذات وبالمعرف بالفتح بالعرض وهذا لا يقتضي الا ان يكون بينهما علاقة وحمل بحيث
يكون صورة احدهما صورة الآخر بالذات او بالعرض ولا يقتضي للاحاطة والشمول وهذه العلاقة متحققة بين الاعم والاخص من
الطرفين فيصح ان يكون كل منهما معرفا للآخر فان قيل الاخص اخفى من الاعم يقال الخفاء غير مانع في اللفظي فان حصول الاخفى قد
يعد بحصول الاجلى لكون اللفظ الموضوع بازائه اظهر دلالة من اللفظ الموضوع بازاء الاجلى لعارض الاشتراك وغيره **قوله** فان كل موجود الخ
هذا هو ما قال الشارح ان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة ما على سبيل التبرع والاحسان فان الامور العامة لا يجب ان يتحقق
في جميع افراد الثلثة او الاثنين بل يكفي تحققه في احد منها فالوحدة متحققة فيما له وحدة وان لم تكن متحققة فيما له كثرة فان قلت
ان الشارح انما ادعى شمول الوحدة لكل موجود وما يظهر من كلام المحشي عدم الشمول للافراد المعدومة فلم يثبت التبرع قلت مقصود
المحشي ان الامور العامة لا يجب شمولها للافراد الموجودة للثلثة او الاثنين بل يكفي الشمول للبعض ونبه بان للافراد كلها
سواسية في الفردية فلو وجب الشمول للافراد الموجودة لوجب الشمول للافراد المعدومة ايضا مع انه ليس كذلك والله اعلم

منه فی الحاشیة حتی لجمیع افراد الثلثة ولو الاثنین سواء کانت موجودة او معدومة تخرج الامکان فی نظائره من الامور العامة اذ ما من
کلی الا و بعض افراده ممتنع قال فی الحاشیة بیان ذلک ان کلا من الواجب و الجوهر و العرض بعض افراده ممتنع کشریک الباری للواجب و الجوهر
الذی وجوده فی موضوع للجوهر و العرض الذی وجوده لا فی موضوع للعرض و هکذا فی کل کلی فرض خلوه عما یلزم مهیته اورد علیه اولا بانه
لو اعتبرت الافراد الممتنعة افراد الزم ان لا یکون بین الکلیین تباین اصلا و ثانیا بان فرد الکلی ما یصدق علیه الکلی فی نفس الامر بالفعل او
بالامکان و من البین ان شریک الباری لا یصدق علیه الواجب فی نفس الامر و لا الجوهر علی الجوهر الموجود فی موضوع و لا العرض علی
العرض الموجود لا فی موضوع و کذا لا یصدق الکلی علی ما یخلو عن لازم المهیة فالامور المذکورة لیست افراد الواحد من الثلثة فعدم صدق
الامکان علیها غیر مضر و من یدعی شمول الامور العامة لجمیع افراد الثلثة او الاثنین انما یدعی شمولها لما هو فرد لها فی نفس الامر و ثالثا بانه
لو کانت الافراد الممتنعة للثلثة او الاثنین افراد الها فالامکان ایضا کلی له افراد ممتنعة و یجوز ان یکون الافراد الممتنعة للثلثة او الاثنین
افراد الممتنعة للوجود و الامکان ایضا فوجب الشمول للجمیع و استدل المحقق الدوانی علی ذلک ای علی عدم وجوب شمول الامور العامة
لجمیع افراد الموجود بانهم جعلوا العلیة مما یشترک فیها الثلثة و عدم شمولها لجمیع افراد الجوهر و العرض بین لانها لو وجدت فی جمیع
افرادهما لکان کل واحد من الافراد علة لمعلول و تلک المعلولات لما کانت حاصلة من کل واحد من الافراد لا تخلو اما ان یکون جوهرا او عرضا و ینقل الکلام
الیه و یلزم منه عدم تناهی الافراد و هو باطل عند المتکلمین و اما علی رای الفلاسفة فلیس بباطل اذ لا یلزم التسلسل فی المجتمعات لان الکلام فی
مطلق العلة لا فی العلة الموجبة و یجوز تحقق افراد غیر متناهیة علی سبیل التعاقب و انت تعلم ان المتکلمین قائلون بعدم التناهی بمعنی
لا تقف عند حد و حینئذ یمکن شمول العلیة لجمیع افراد الجوهر و العرض انتهی و ایضا مجموع کل اثنین او ثلثة موجود بوجود جملة اجزائه و کل
واحد من الآحاد جزء و علة للمجموع فقد شمل العلیة للکل و اما المجموع فلما کان مهیة اعتباریة و وحدة بمحض الاعتبار لم یدخل تحت الجوهر
و العرض فانهما من اقسام الموجود الواحد فلا یلزم ان یکون هو ایضا علة لشیء و فیه ان مجموع افراد الکلی یصدق علیه الکلی کما تقرر عندهم
فمجموع افراد الجوهر جوهر و مجموع افراد العرض عرض فیلزم ان یکون هو ایضا علة لشیء و الا لم یشمل العلیة للجمیع و بالجملة ان اعتبر الوحدة
الاعتباریة فی مجموع الافراد ایضا فرد فیلزم ان یکون هو ایضا علة لشیء و ان لم یعتبر فمجموع الافراد افراد و لیس له حکم سوی احکام الافراد فکیف
یکون المجموع معلولا و کل واحد من الآحاد جزءا و علة للمجموع و ایضا یجوز ان یکون فرد من الجوهر و العرض علة لفرد و الفرد المعلول علة للعلة
من جهة اخری فتکون الافراد متناهیة و الجواب ان هذه العلیة و المعلولیة ترجع حقیقة الی الحیثیات و اما نفس الفرد المعلول
فلا یمکن ان تکون علة لنفس الفرد العلة فلا بد له من معلول اما صفة قائمة بالعلة او غیرها فینجر الکلام الیه و یلزم لا تناهی الافراد
و تخصیص الافراد بالموجودة تکلف قد عرفت ان من یدعی شمول الامور العامة لجمیع افراد الاثنین او الثلثة انما یدعی شمولها لما هو
فرد لها فی نفس الامر و هو لیس تخصیص الافراد بالموجودة حتی یلزم التکلف علی ان تخصیص الافراد بالموجودة ضروری لان المصنف لم یعرف
الامور العامة بما لا یختص بواحد من الواجب و الجوهر و العرض بل قال ما لا یختص بواحد من اقسام الموجود التی هی الواجب و الجوهر
و العرض و لا شک ان الجوهر المعدوم و العرض المعدوم لیسا من اقسام الموجود و قال فی الحاشیة و ایضا لک ان تقول فی الاستدلال

على عدم وجوب شمول الامور العامة لكل فرد من الاثنين او الثلثة ان التعريف ان كان على رأى المتكلمين يلزم على ذلك التقدير ان لا
يكون الوجود من الامور العامة الشاملة للاقسام الثلثة لان الكم مطلقا والاعراض النسبية كلها سوى الاين عندهم ليست بموجودة فعنه
ان الكم المنفصل والاعراض النسبية سوى الاين ليست اعراضا عندهم لانهم لا يعدون الامور الانتزاعية من الاعراض والكم المتصل عندهم
من المستحيلات فليس هو فرد العرض وان كان على رأى الحكماء يلزم على ذلك التقدير ان لا يكون الوجود الخارجي منها لان الكم
المنفصل والاعراض النسبية كلها عندهم ليست بموجودة فى الخارج كما صرحوا به يمكن ان يقال الوجود بنفسه غير معدود من الامور العامة بل المعدود
منها الوجود والاعم من الوجود بنفسه وبمنشئه او وقوع البحث عن الوجود بنفسه لكونه نوعا منه والحق ان الوجود بنفسه والوجود والاعم كلاهما
من الامور العامة نعم الوجود بمنشئه انما يبحث عنه لكونه نوعا منه وتخصيص الجوهر والعرض بالموجودين مما لا يلتفت اليه وبالجملة القول بان المعتبر
فى الامر العام تحققه فى كل فرد من الثلثة او الاثنين تخيل خال عن التحصيل انتهى اعلم ان المحقق الدوانى قد استدل على عدم وجوب الشمول
للجميع بالكثرة والعلة المادية والصورية فان الكثرة لا تصدق على الجوهر المجرد الواحد والعلة المادية وكذا الصورية غير شاملة لجميع الجواهر والاعراض
فان قلت الكثرة كثرة بالموضوع وكثرة بالمحمول والثانية توجد فى الجواهر المفارقة ايض وان العلتين ليستا منها والبحث عنهما فى بابها انما هو لكونهما
من انواع العلة قلت الكثرة بالمحمول صفة للمحمول حقيقة فهو كثرة بالعرض والكلام فى الكثرة بالذات ولو كان الكلام فى مطلق الكثرة فلا وجه
لتخصيص الكثرة بالجوهر والعرض فان مطلق الكثرة مما يصدق على الواجب ايض فانه كثير من حيث الصفات المحمولة ولو جاز البحث عن الانواع
لزم اختلاط مسائل الابواب ويفوت الغرض من التبويب ولو جاز مثل ذلك لجاز البحث عن الحيوان والانسان فى فصل النبات لجاز ايراد
الجزئيات فى فن الكليات من الطب فيلزم الاختلاط هذا الخلاصة ما قال المحقق الدوانى فى حواشيه الجديدة على شرح التجريد والحق ما افاد
بعض الاكابر قده انه انما يلزم الاختلاط ويفوت الغرض من التبويب لو بحث عن الانواع التى لا يوجد فيها الجهة التى بوب لاجلها كما فى
فصل النبات فانه انما عقد لبيان الاحوال العارضة من حيث النباتية فلو فرض البحث فيه عن الانسان واثبت الاحوال العارضة
من جهة الادراكات لزم الاختلاط وكذا فى فن الكليات من الطب فان هذا الباب انما عقد لاثبات الاحوال العارضة من حيث الكلية
فلو جوز البحث عن الجزئيات لزم الاختلاط واما اذا بحث عن الانواع مع رعاية جهة التبويب كما فى هذا الباب فانه قد بحث عن الجواهر
والاعراض والواجب فى ابوابها وتبقى البحث عن الامور الخارجة عنها فعقد لذلك فن الامور العامة وبحث عن انواعها هناك فلا يلزم
الاختلاط وقد يستدل على عدم وجوب الشمول لجميع افراد الثلثة او الاثنين بان الكلية والجزئية قد عدوهما من الامور العامة مع انهما
لا يشملان لجميع الجواهر والاعراض وقد استصوبه بعض الاكابر قده وقال انه خال عن الشغب وانت تعلم انه ان كانت الكلية والجزئية
صفتين للعلم فكل جوهر وعرض ان حصل فى العقل كان كليا وان حصل فى الحاسة يكون جزئيا
وان كانتا صفتين للمعلوم فلكل جوهر وعرض اعتباران اعتبار طبيعته من حيث هى هى واعتبار
طبيعته من حيث الاكتناف بالعوارض فهو بالاعتبار الاول كلى وبالاعتبار الثانى جزئى
ولا يلزم فى شمول جميع الافراد شمول جميع الاعتبارات فتامل قوله عند القائل الخ وذلك لانه يطلق المهية على الامر المعقول

مع قطع النظر عن الوجود والتشخص على التعيين بعد الابهام اطلاقا شائعا وان كان قد يطلق الماهية على ما به الشيء هو هو وهذا المعنى يتحقق على

تقدير عينية الوجود ايضا فيكون للواجب ماهية بهذا المعنى لان الوجود هو الذي به الواجب هو هو ولا يخفى ان اعتبار الابهام وعدم اعتبار

الوجود لا يمكن على تقدير عينية التشخص والوجود ويمكن على تقدير غيريتهما فلا يرد على الشارح ان الماهية عبارة عما به الشيء هو هو ولا ريب

ان هذا المعنى متحقق في الواجب وكذا التشخص يطلق على ما به الامتياز وهذا المعنى لا ينافي عينية التشخص فقول الشارح عند القائل بغو لا طائل تحته

قوله فعلى هذا آه ان كان المراد بالعدم العدم المطلق اي سلب الوجود المطلق يعني ارتفاع حقيقة الوجود بحيث لا يتحقق فرد منها

اصلا وبالامتناع ضرورته ضرورة مطلقة او ناشية عن الغير فهما ليسا من الامور العامة لانهما من احوال الموجود فان قلت ما سبق من المحشي

يدل على ان الامر العام يكون من احوال المعدوم حيث قال ما من كلي الا وبعض افراده ممتنع وتخصيص الافراد بالموجودة تكلف وهذا

الكلام يدل على ان الامر العام من احوال الموجود قلت غرضه ههنا انه لا بد للامر العام ان يكون من احوال الموجود سواء كان مختصا به

او لا و لا ينافيه ما سبق اذ حاصله انه لو وجب الشمول لجميع الافراد لوجب الشمول للافراد المعدومة ايضا ولا يلزم منه كفاية الشمول للافراد

المعدومة فقط وايضا سيصرح بان الامور العامة عوارض ذاتية للموجود والا لم يجعل الاحوال الممكنة الثبوت للموجود من الامور العامة كما ان

الاحوال الثابتة له بالفعل منها فيكون العدم المطلق والامتناع من الامور العامة اذ شمولهما للجوهر والعرض وان لم يكن بالفعل لكن ثبوتهما لهما

ممكن لكونهما قابلين للعدم ويرد عليه ما رده الظاهر انما افاد بعض الاكابر ان العدم المطلق رافع لجميع انحاء الوجودات فمصداقه لا شيء

محض لا ان هناك شيئا يصدق عليه انه معدوم مطلق فالمعدوم المطلق لا يمكن ثبوته لشيء اصلا نعم يمكن ان يسلب الوجود بجميع انحائه عن

الممكنات جواهر كانت او اعراضا ويعبر عن هذا السلب بصورة صورة ايجاب والمعنى هذا السلب ومن البين ان الامور العامة من

الاحوال لا من جنس السلوب البسيطة ولا من جنس مصداقاتها وهذا الكلام وان كان في غاية المتانة لكن يمكن ان يقال انه اذا فرض السلب

البسيط ثابتا سواء كان بالفعل او بالامكان كان السلب عدوليا والسلب العدولي حال ثبوته للمحل بالامكان يستدعي ثبوت المحل بالامكان وان كان

المحل معدوما مطلقا بالفعل وخاليا عن جميع انحاء الوجودات وهذا القدر كاف في كونه من الامور العامة ولا يلزم ثبوت السلب بالفعل وقد

يقال لا وجه لجعل البحث عنهما استطراديا وان لم يكونا من الامور العامة فانهما قسمان من مطلق العدم والامتناع وهما منهما مع كونهما موضوعين

في بابهما يجوز البحث من انواع الموضوع ايضا واورد عليه بعض الاكابر بانه ان اريد ان العدم المطلق نوع من العدم الثابت فليس كذلك

وان اريد انه نوع من العدم الذي هو سلب بسيط للوجود ونقيض له فمسلم لكن كون مطلق العدم بهذا المعنى من الامور العامة محل تامل واجيب

عنه بانه نوع من العدم الذي هو اعم من ان يكون رفعا لجميع انحاء الوجود او بعضها وهذا العدم من الامور العامة اذ شمول بعض الافراد يكفي

لشمول المطلق وهذا العدم من الثوابت اذ ثبوت فرد يكفي لثبوت المطلق فقوله ان اريد ان العدم المطلق نوع من العدم الثابت فليس كذلك

ليس على ما ينبغي ولا يلزم من كون الشيء نوعا للاعم الذي له ثبوت بحسب بعض الانواع ان يكون ثابتا وانت تعلم ان كون مطلق العدم من

الثوابت بمعنى كون بعض افراده ثابتا لا يستلزم كونه ثابتا اذ حكم الفرد الثابت له من حيث الخصوصية الفردية لا يستلزم ثبوته للمطلق الا

بالعرض وبالتبع فلا يكون العدم المطلق الذي هو رافع لجميع انحاء الوجود فردا للعدم الثابت حقيقة ولا يلزم كون احد القسمين قسيما للقسيم الآخر

فيصح ان يقال الانسان فرد للحيوان الصاهل باعتبار ان كون فرد من الحيوان صاهلا يكفي لكون مطلق الحيوان صاهلا والانسان فرد
من مطلق الحيوان وقوله ط لا يلزم من كون الشئ آه مسلم لكن لا لازم منه ان لا يكون العدم المطلق نوعا من العدم الثابت لله ان يكون
نوعا منه كما توهمه المجيب ۔ فالصواب ان يقال المراد بمطلق العدم ما هو اعم من العدم المطلق والعدم في ظرف ۔ اذا اخذ هذا العدم عدوليا
يكون من الامور العامة لان مطلق العدم ح لا ينافي ثبوت المحل مطلقا وان كان بعض افراده ينافيه ولا ريب ان العدم
المطلق نوع منه فتامل ۔ وان كان المراد بالعدم مطلق العدم اى سلب مطلق الوجود وسلبا عدوليا وهو اعم من سلب الوجود
المطلق وسلب الوجود في ظرف مخصوص ۔ او كان موجودا في ظرف آخر وبالامتناع ضرورية ضرورة مطلقة او ناشئة عن الغير
فهما من الامور العامة والحاصل ان مطلق العدم الاعم من العدم المطلق والعدم في ظرف وضرورية اذا اخذا على طريق السلب العدولي
فهما من الامور العامة لان مطلق العدم على هذا التقدير لا ينافي ثبوت المحل مطلقا وان كان بعض افراده ينافيه الا ان يقال المتبادر مما ليس
بقسم ان يختص بالمقسم ولا يتجاوزه ومطلق العدم وان كان بعض افراده موجودا في ظرف آخر لكن يجوز ان يكون بعض افراده معدوما مطلقا
لكن يخرج ح الامكان لان بعض افراده وان كان موجودا لكنه يجوز ان يكون بعض افراده معدوما مطلقا الا ان يثبت ان كل
ممكن موجود في الاذهان العالية فلم يكن فرد من الامكان معدوما مطلقا فلو كانت الامور العامة مختصة بالموجود لم يلزم خروج الامكان
من الامور العامة لكن مطلق العدم يخرج عنها ولعلك قد علمت بما ذكرنا اندفاع ما قال بعض الاكابر ۔ ان حاصل مطلق العدم
ارتفاع نحو ما من الوجود بان يرتفع الذات عن صفحة الواقع بحسب الظرف الذي اخذ الوجود بحسبه وهذا العدم مما يمكن ثبوته للموجود
في ظرف آخر غير ظرف العدم فاذا اخذ هذا السلب ۔ الارتفاع ثابتا له فهو من احوال الموجود ولكنه ليس بهذا الاعتبار نقيضا للوجود المطلق
على تنحو المرفوع به لانه مثله ثبوتي يجوز ارتفاعهما عن موضوع غير ثابت واما اذا اخذ نفس هذا السلب ۔ ولم يعتبر ثبوته لشئ بل على انه سلب
بسيط فليس من احوال الموجود فلا يدخل في الامور العامة لانها من الاحوال الثابتة وبناء على هذا ورد على قوله المتبادر مما لا يختص
بقسم آه ان العدم ان اخذ ثابتا فهو مختص بالمقسم اذ ما هو معدوم مطلق ۔ في ظرف لا يمكن ان يثبت له شئ في ذلك الظرف اصلا
وان لم يوخذ ثابتا فليس من الاحوال وغير داخل في الامور العامة وجه الاندفاع ظاهر مما قررنا نعم يبقى انه على تقدير الاختصاص
بالموجود لا يمكن ان يجعل المعدوم المطلق والذي من الاحوال الممكنة الثبوت للموجود من الامور العامة اذ لا بد في اختصاص الامر العام
بالموجود من ثبوته له بالفعل ثم يمكن ان يقال في اثبات كون العدم والامتناع من الامور العامة الشاملة للجوهر والعرض
ان المهية سواء كانت جوهرية او عرضية هي في مرتبة الذات ليست الا هي ويجب سلب الوجود عنها من حيث هي لان الوجود
لما كان زائدا على المهية الامكانية عارضا لها فهو مسلوب عن مرتبة المهية كسائر العوارض ففي تلك المرتبة يصدق سلب الوجود
عنها بالضرورة سلبا بسيطا وهو معنى صدق العدم والامتناع فيكون العدم والامتناع من الامور العامة الشاملة للجوهر والعرض
اورد عليه بان هذا السلب سلب بسيط ليس من العوارض فلا يكون من الامور العامة لانها يجب ان تكون من العوارض واجاب
عنه بعض الاكابر ۔ بان الوجود في المرتبة كما انه مسلوب عن مرتبة المهية كذلك مسلوب عن مرتبة العارض الخ لا معنى لكون الوجود الذاتي

من العوارض فسلبه متحقق في مرتبة العارض والسالبة الحاكية عن مرتبة العارض والموجبة المعدولة الحاكية عنها متساويتان عند وجود الموضوع فيمكن ثبوت هذا
السلب في مرتبة العارض بل يجب فهو من العوارض قوله انت تعلم ان الوجود في المرتبة عبارة عن ذاتية الوجود للمهية او عينيته لها فسلب الوجود عن
مرتبة المهية معناه سلب ذاتية الوجود او سلب عينيته وهو ليس نقيضا للوجود فكيف يكون من الامور العامة وليس معناه انتفاء الذات من نحو من انحاء الوجود
بل هو من قبيل الصفة بحال المتعلق وهذا هو مراد من قال ان الكلام ههنا في العدم العارض لا في العدم في المرتبة فاثبات كون هذا النحو من العدم
من الامور العامة خروج عن البحث ولا يرد عليه ما قال بعض الاكابر قدس سره ان الظاهر ان الكلام في العدم مطلقا فتأمل ولا تغفل وفيه نظر لان
الكلام في عدم الشيء في نفسه لا في العدم الرابطي وسلب الوجود عن المهية عدم رابطي بمعنى النسبة الغير المستقلة فلا يصح ان يكون من الامور
العامة والجواب ان عدم الشيء في نفسه في قوة السالبة البسيطة بمعنى انه محكي عنه للسالبة البسيطة كما ان الوجود للقابل له في قوة الموجبة
المحصلة بمعنى انه محكي عنه لها فذلك العدم اي عدم الشيء في نفسه عدم رابطي في العنوان والحكاية دون المحكي عنه والمعنون وهو المقصود ههنا
فتدبر لا يخفى على المتدبر ان العدم بمعنى سلب الوجود عن مرتبة المهية وان كان عدما رابطيا لكن هذا العدم الرابطي ليس حكاية عن عدم الشيء
في نفسه بل هو حكاية عن سلب العينية او الذاتية فحاصل الايراد ان الكلام في عدم الشيء في نفسه الذي هو نقيض الوجود وهذا العدم
اي سلب عينية او سلب ذاتية ليس نقيضا له اصلا فكيف يكون من الامور العامة وبهذا ظهر ان جواب المحشي في غاية السخافة لان
هذا العدم ليس حكاية عن عدم الشيء في نفسه قال في الحاشية المطابق المحكي عنه في الهليات البسيطة وجود الشيء في نفسه وعدمه في نفسه وفي
الهليات المركبة وجود الشيء لغيره وهو وجود مستقل لكنه بحسب اعتبار غير مستقل هو انه في الغير لكون ذلك الشيء من الحقائق الناعتية فهو
وجود مستقل بحسب اعتبار غير مستقل هو انه في الغير فمصاديق الهليات المركبة الموجبة الموضوع القائم به صفة وهي حقيقة ناعتية ولها وجود
في نفسها منسوب الى موضوعها لاقتضاء الناعتية ذلك وهذا الوجود قد يوصف به موضوعه فيقال له العرض كما يقال البياض عارض
للجسم وموجود له وقد يوصف به متعلق موضوعه فيقال له الاتصاف كما يقال الجسم متصف بالبياض قوله اما مصاديق الهليات البسيطة فهي
نفس وجود موضوعاتها اذ ليس للوجود وجود كما نص عليه الشيخ فلا يصح ان يقال للوجود وجود منسوب الى موضوعه بل هو نفس وجود
موضوعه وسلبه عنه وهو عدم في نفسه ولكن عن محل وهذا هو العدم المحكي عنه في سوالب الهليات المركبة اعلم ان ما ذكره المحشي من
كون المحكي عنه في ايجابات الهليات البسيطة وجود الشيء في نفسه وفي سوالبها عدمه في نفسه وفي ايجابات الهليات المركبة
وجود شيء لغيره وفي سوالبها سلبه عنه وان كان مسلما لكن القضية الحاكية عن مرتبة الذات المحكي عنه والمطابق فيها ليس الا عينية
الموضوع او ذاتيته في الموجبة وسلب العينية او الذاتية في السالبة ومثل هذه القضية لا يمكن ان تكون هلية بسيطة لانها قضية
حاكية عن تقرر الموضوع في نفسه او عدمه كذلك فهذا الكلام مما لا علاقة له عما نحن فيه فتأمل ولا تزل فزيد معدوم وزيد ليس بموجود
متغايران بحسب الحكاية متحدان بحسب المحكي عنه وبهذا ظهر انه لا ينبغي ان يقع الخلاف في كون زيد معدوم موجبة وفي كون زيد ليس
بموجود مشتملة على الوجود الرابطي بمعنى النسبة الايجابية الحاكية وان كان المحكي عنه فيهما وجود الشيء في نفسه وعدمه كذلك انتهى
اعلم انه قال العلامة القوشجي اذا حكم على امر بالانتفاء لا يمكن اعتبار هذه القضية موجبة ولا بد من اعتبارها سالبة لان اعتبار الايجا

يقتضي ثبوت الموضوع وصدق الحكم بالانتفاء يقتضي عدم ثبوته فيلزم من اعتبار الايجاب في هذه القضية اجتماع المتنافيين ثبوت الموضوع
ولا ثبوته ثم قال ان العدم اذا جعل محمولا لا حاجة الى ان يرتبط بالموضوع بخلاف ما اذا جعل مفهوما آخر سواه واذا كان العدم محمولا من غير رابطة يكون
المعنى سلب الموضوع عن نفسه فتكون النسبة سلبية هذا تعريب المحقق الدواني قوله الاول باء من البين انه اذا اعتبرت سالبة لا يكون المحمول العدم
اذ ليس معناها سلب العدم على ان لزوم اجتماع المتنافيين في العدم الخارجي مم وكذا في العدم الذهني بل في العدم المطلق ايضا اذا قيد بقيد
صالح او كانت القضية ممكنة ثم على تقدير التنزل انما يلزم اجتماع المتنافيين من صدقها لا من اعتبارها موجبة غاية الامر انها تكون كاذبة
وقوله الثاني بان وجود الرابطة ضروري في كل قضية على ان الفطرة شاهدة بالمغايرة بين سلب الشيء عن نفسه وانتفائه في نفسه كيف
ويصح تعليل الاول بالثاني بان يقال هو مسلوب عن نفسه لانه معدوم في نفسه على ان ذلك في الحقيقة قول بان المحمول ليس هو العدم
بل نفس الموضوع والعدم رابطة فيصير المآل ان العدم ليس محمولا البتة فلا يتم التقريب وهو كون النسبة سلبية على تقدير كون العدم محمولا
مع انه خلاف البداهة فانا نعلم بداهة ان اي مفهوم قيس الى مفهوم آخر فللعقل ان يحكم بينهما بالسلب او الايجاب والعدم من المفهومات فاذا
قيس الى مفهوم آخر جاز الحكم بسلبه عنه او ايجابه وذهب الصدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني الى ان الهلية البسيطة غير مشتملة على الوجود والعدم
الرابطيين بمعنى النسبة التامة الخبرية واستدل عليه بان العجم لا يذكرون الرابطة في الهلية البسيطة فيقولون زيد هست ويذكرون في
المركبة ويقولون زيد نويسنده است واورد عليه المحقق الدواني بانه لا يشك من له وجدان سليم في ان اي مفهوم اذا نسب الى غيره
بالايجاب والسلب فلا بد بينهما من رابطة اذ لا بد من تصور النسبة الحكمية واذعان وقوعها او لا وقوعها او من ادراك ان النسبة واقعة او
ليست بواقعة على وجه الاذعان على اختلاف رأي القدماء والمتاخرين والتفرقة بين مفهوم ومفهوم في هذا الحكم مما يشهد العقل بفساده
ولذا صرح الشيخ وغيره من القدماء بتثليث اجزاء القضية الطرفين والنسبة الايجابية او السلبية والمتاخرون بتربيعها بناء على اعتبارهم
النسبة بين بين وقل لي اذا تصورت زيدا ومفهوم الوجود ايكفي هذان التصوران في حصول التصديق من غير ملاحظة النسبة بينهما
وتاييده بقول العجم غير صحيح كيف وعدم الذكر لا يدل على انتفائه على انهم يقولون زيد موجود است وزيد موجود نيست وفي اللغة العربية
وغيرها من اللغات التي شعرنا بها لا يفرق بين الوجود وغيره وهذا مع ان الحقائق لا تقتنص من الاطلاقات العرفية ومن اثبت امثال
هذا في بطون الاوراق فقد رضي ان يكون اضحوكة للناظرين واعجوبة في الغابرين والمحشي قد حاكم بين الخلافين ومحصل محاكمته
في الخلاف الاول ان القضية التي محمولها المعدوم موجبة بحسب الحكاية سالبة بحسب المحكي عنه فالقول بكونها موجبة صحيح بحسب الحكاية
والقول بكونها سالبة صحيح بحسب المحكي عنه فزيد معدوم وزيد ليس بموجود متغايرتان بحسب الحكاية متحدتان بحسب المحكي عنه فلا ينبغي
ان يقع الخلاف في كون قولنا زيد معدوم موجبة او سالبة وهذه المحاكمة عجيبة جدا وذلك لان القضية الموجبة حاكية عن موضوع
يكون متصفا بالمحمول ولذا استدعى صدقها وجود موضوعها والسالبة حاكية عن سلب محض ولذا لا يستدعي صدقها وجود موضوعها
فزيد معدوم ان كانت موجبة بحسب الحكاية كان المحكي عنه لها ذات زيد بحيث تكون متصفة بالمحمول اعني المعدومية فان كان لها
وجود بحيث يصح انتزاع العدم عنها حال كونها موجودة صدقت هذه القضية الموجبة بان يكون العدم المحمول مقيدا بقيد صالح

غير مناف لنحو من الوجود والا لكذبت وان كانت سالبة كانت حكاية عن سلب محض فلا يتوقف صدقها على وجود زيد واما قولنا
زيد ليس بموجود فسالبة قطعا فلا يستدعي صدقها وجود الموضوع لانها حكاية عن سلب محض بخلاف قولنا زيد معدوم على تقدير كونها
موجبة فالقول بانهما متحدان بحسب المحكي عنه مع الحكم بتغايرهما ايجابا وسلبا في غاية السخافة ومحصل المحاكمة الثانية ان الهلية البسيطة الموجبة
كقولنا زيد موجود مشتملة على الوجود الرابطي والهلية البسيطة السالبة كقولنا زيد ليس بموجود مشتملة على العدم الرابطي بمعنى النسبة التامة الخبرية
الايجابية او السلبية في مرتبة الحكاية وغير مشتملة عليهما في مرتبة المحكي عنه بل المحكي عنه في الهلية البسيطة وجود الشيء في نفسه او عدمه كك
فمن قال باشتمال الهلية البسيطة على الوجود الرابطي والعدم الرابطي ان اراد مرتبة الحكاية فقوله صحيح وان اراد مرتبة المحكي عنه فقوله
باطل ومن قال بعدم اشتمالها على الوجود والعدم الرابطيين فقوله بالعكس فتامل قوله القدم مطلقا ذاتيا كان او زمانيا ليس من الامور
العامة لاختصاصه بالواجب عند اهل الحق القائلين بعينية الصفات للواجب تعالى وبحدوث العالم اعلم ان القدم الذاتي
مختص بالواجب تعالى لانه مساوق للوجوب الذاتي فانه عبارة عن عدم المسبوقية بالغير واما القدم الزماني فان فسر بان يكون
زمان وجوده غير متناه في جانب الماضي فلا يتصف به شيء مما لا يقع في الزمان والتغير عند الحكماء واما عند المتكلمين فلا مضايقة
في اتصاف الاشياء المترفعة عن الوقوع في افق الزمان بالقدم الزماني حتى انهم لم يتحاشوا عن اطلاق القديم الزماني على الواجب تعالى
فالواجب تعالى عندهم قديم زماني بهذا المعنى وان فسر بكون الشيء غير مسبوق بالعدم في الواقع فمن قال بحدوث العالم كالمحشي واضرابه فعنده
القديم الزماني بهذا المعنى مختص بذات الواجب تعالى ومن قال بقدمه فهذا المعنى عنده غير مختص بالواجب سبحانه بل المبادي العالية والهيولات
والاجرام الفلكية ونفوسها ايضا قديمة زمانية ولما كان لقائل ان يقول انه كيف يختص القدم مطلقا بالواجب سبحانه عند جمهور المتكلمين لان
صفات الباري تعالى عندهم زائدة ممكنة فتكون اعراضا اجاب عنه بقوله ومن اثبت الصفات الزائدة لا يقول بعرضيتها يعني
من يقول بكون الصفات زائدة وهم عامة المتكلمين لا يقول بكونها اعراضا اذ العرض عنده قسم للحادث فتامل قوله وقد يقال اه
فيه ان المراد بقوله مع ما يقابله يتناوله لا يتناوله مع مقابل واحد كما يدل عليه قوله وتعلق بكل من هذين المتقابلين غرض علمي والامر
الخاص مع مقابل واحد لا يشمل جميع المفهومات فلا يرد انه ان اريد بالتقابل التقابل الاصطلاحي المنحصر في الاربعة فيخرج الوجوب والامكان
اذ لا تقابل بينهما بقسم من الاقسام الاربعة وان اريد به مطلق المباينة يدخل الامور الخاصة في الامور العامة لان بينها مطلق المباينة
وتعلق بكل منها غرض علمي لكونها من مقاصد الفن لكن يبقى الاشكال بالوجوب والامكان والامتناع كما قال مع ان كلا من الامكان
والوجوب والامتناع مع مقابل واحد لا يتناول جميع المفهومات يعني ان الامكان مع الوجوب لا يتناول الامتناع ومع الامتناع
لا يتناول الوجوب ولهذا قال في الحاشية وان اعتبر كل اثنين متقابلا واحدا اما باخذ المفهوم المردد بينهما واما باخذ معنى واحد شامل لهما
فليس الغرض العلمي متعلقا به انتهى والحق في الجواب ان يقال مفهوم الممتنع ممكن موجود في الذهن ومصداقه باطل محض فان اريد بالشمول
لجميع المفهومات الشمول لمصاديق المفهومات ايضا فظاهر انه لا مصداق لجميع المفهومات حتى يكون شاملا لها وان اريد الشمول للمفهومات
انفسها فمفهوماتها موجودات وكل مفهوم اما واجب او ممكن فالوجوب مع الامكان يشمل جميع المفهومات فالامر العام هو الذي يكون

مع مقابل واحد اي مقابل كان شاملا لجميع المفهومات وان كان مع مقابل آخر غير شامل لها مثلا الامكان مع الوجوب يشمل جميع
المفهومات وان كان مع الامتناع غير شامل لها ولا يلزم منه الا ان لا يكون الامتناع المقابل لهما من الامور العامة ويكون البحث عنه
تطفليا ولا قباحة فيه فافهم قال بعض الاكابر قدس سره قد وقع في عبارات اكثر المحققين كالشارح المحقق في حواشي شرح حكمة العين والعلامة
القوشجي لفظ الموجودات بدل المفهومات وقال الشارح المحقق في صدر المرصد الخامس لما كانت العلية والمعلولية من العوارض الشاملة
للموجودات على سبيل التقابل كالامكان والوجوب اورد مباحثهما في الامور العامة وهذا ايضا يدل على ان الشمول على التقابل
المعتبر في الامر العام انما هو للموجودات فالظاهر ان المراد بالمفهومات ههنا الموجودات ودفع النقض وقد اعترف المحشي ايضا في صدر
ذلك المرصد حيث قال عدل الشارح عن التعريف المشهور الذي اورده المص في صدر هذا الموقف وجعل العلية من العوارض الشاملة
للموجودات على سبيل التقابل لان هذا التعريف اعم من التعريف المشهور ولا يلزم عليه ان يكون بعض المباحث تطفليا ومن البين
ان ليس مقصود الشارح والمحشي اختيار تعريف آخر غير المذكورين كما لا يخفى فالظاهر ان المراد في التعريف الثاني الشمول للموجودات
فان قلت على هذا ايضا يبقى النقض بالتقدم والتاخر والمعية فان التقدم مع التاخر لا يتناول المع المحض ومع المعية المتاخر
المحض والتاخر مع المعية المتقدم المحض قلت لعل المعية المعدودة من الامور العامة المعية المحضة المشتركة بين اقسامها وهي
وحدها شاملة لجميع الموجودات اذ ما من موجود الا ومعه علة او معلوله قطعا وكذا التقدم مع التاخر لان كل موجود اما متقدم او بعد
من المتقدمات او متاخر الا ترى ان الواجب متقدم وما عداه من الموجودات متاخر الا ان هذا انما يتم اذا كان التقدم والتاخر
معنى واحدا مشتركا بين المعاني الخمسة واما اذا كان التقدم مشتركا لفظيا بين معان مختلفة فليس هناك معنى مطلق مشترك
يكون من الامور العامة بل يجب ان يقال ان بعض معاني التقدم والتاخر كالطبعي والشرفي منهما والزماني على مذهب المتكلمين
يتناول مع مقابله لجميع الموجودات والعلي والرتبي لا يتناول هذا كلامه وانت تعلم انه على تقدير ان يكون المراد بالمقابل مقابلا
واحدا ويكون التثنية على معناها لا يدفع النقض الا اذا قيل ان الامر العام ما يصدق عليه انه مع مقابل واحد اي مقابل كان
يشمل جميع الموجودات وان كان مع مقابل آخر غير شامل لها اذ حينئذ يكون الوجوب والامكان من الامور العامة كما عرفت وارادة
الموجودات من المفهومات لا يدفع النقض اذ الوجوب مع الامتناع لا يشمل جميع الموجودات وكذا الامكان مع الامتناع ولو حمل التثنية
على التكرير فلا يندفع النقض بالامور الخاصة بقسم قسم واعلم ان المحشي قد اجاب عن الايراد المذكور في الحاشية بابداء شق ثالث

حيث قال المراد بالتقابل تقابل اعتبر في العرف وهو اعم من المعنى الاصطلاحي المنحصر في الاربعة واخص من مطلق المباينة اما
كونه اعم من التقابل الاصطلاحي فلان المعتبر فيه عدم الاجتماع بالذات وهذا التقابل عبارة عن عدم اجتماع المتقابلين في
محل لذاتهما او لامر عرض لهما واما كونه اخص من مطلق المباينة فلانه عدم الاجتماع في الصدق هو اطلاقه وهو يصدق على التقابل

العرفي وعلى غيره فيكون التقابل العرفي اخص من مطلق التباين فلا يشكل بالوجوب والامكان والامتناع طردا حيث

لا تقابل بينها بالمعنى الاصطلاحي فان بينها تقابلا عرفا وان لم يكن اصطلاحا ولا بالاحوال المختصة بكل من الثلاثة والاحوال المختصة

بالاخير عن عكسا فانهما وان كان بينهما مطلق المباينة والمخالفة لكن لم تعتبر فيه تقابل لا عرفا ولا اصطلاحا انتهى لا يخفى ان الاحوال المنقسمة بقسم قسم يوجد فيه التقابل العرفي بالمعنى الذي ذكره المحشي فان قيل المراد بالتقابل العرفي ان يذكر احدهما في مقابلة الآخر كما يقال الوجود والعدم والتاخر والتقدم والمعية والوجوب والامكان والامتناع وهكذا يقال فلابد من معنى يوجب ذكر احدهما في مقابلة الآخر في بعض الصور دون بعض آخر والا يصير تحكما والذكر في المقابلة انما يكون بعد تحقق المقابلة والكلام في نفس المقابلة هكذا افاد بعض الاكابر قده قوله اذ قد اوردناه فيه اشارة الى ان الامور العامة محمولات المسائل كما ان الامور الخاصة كذلك قيل وجه الاشارة انه لما قال اوردنا الامور الخاصة في ابوابها ولم يعقب الا الامور العامة علم انهما من واد واحد في كونهما اعراضا ذاتية ومحمولات للمسائل ويرد عليه ما قال بعض الاكابر قده ان الامور الخاصة كما انها محمولات في بعض المسائل كذلك هي موضوعات في بعض اخرى فلا يلزم من المثلية انتفاء الموضوعية فكون الامور العامة محمولات غير لازم وايضا لا يفهم من المثلية المثلية في جميع الاحوال بل غاية الامر المثلية في وضع باب لها واذا كانت الامور العامة محمولات للمسائل فكانت الامور العامة مشتقات لان الحمل المعتبر في المسائل هو حمل المواطاة والحق ما قال الشيخ في اوائل طبعيات الشفاء ان الاعراض الذاتية المبحوث عنها قد تكون صورا وقد تكون اعراضا وقد تكون مشتقة منهما ثم قد يكون الحمل المقصود في المسائل الحمل الاشتقاقي ايضا ولا مضايقة فيه فان الحمل الاشتقاقي ايضا يصلح لتعلق التصديق والمبادي لا تصلح له لان المبدأ لا يحمل على غيره مواطاة ولا يخفى انه ح يكون موضوع فن الامور العامة محمولات المسائل قال في الحاشية ليس المقصود منه الاعتراض فانه جائز لا باس انتهى اورد عليه بان الموضوع ما يثبت له الاعراض الذاتية له او لنوعه او لاعراضه الذاتية او لانواعها فالموضوع يجب ان يكون مفروغا عنه ومسلما ولو جعل محمولا لكان المطلوب اثباته لغيره فلم يبق الموضوع موضوعا واجيب عنه بان المراد بالمسائل مسائل العلم الاعلى الذي موضوعه الموجود بما هو موجود فالذي لزم كون موضوع فن الامور العامة محمول مسائل العلم الاعلى ولا ضير فيه انما المحذور كون موضوع فن محمول مسائل ذلك الفن وهو غير لازم واعترض عليه بان فن الامور العامة جزء من العلم الاعلى فمسائله هي مسائل العلم الاعلى بعينه فموضوعات مسائل فن الامور العامة هي موضوعات مسائل العلم الاعلى فيلزم كون موضوع العلم الاعلى محمولا لمسائله والحق في الجواب ما افاد بعض الاكابر قده ان الموضوعات اذا كانت متكثرة ويكون كل منها عارضا لغيره من الموضوعات فانه يقع محمول المسائل لكونه عرضا ذاتيا وهذا كما في موضوعات المنطق فان بعض المعقولات الثانية اعراض ذاتية لبعض فيقع محمولة كما تقع موضوعة في المسائل كذلك ههنا بعض الامور العامة عارض لامر عام آخر كالوجود فانه امر عام عارض لامر عام آخر كالكلي الطبعي فيكون محمولا في مسألة يكون الكلي الطبعي موضوعا لها فيصح ان يقال موضوعات هذا الفن محمولات للمسائل وان لم يكن المحمولية من حيث الموضوعية والحق ان المبادي والمشتقات كليهما امور عامة لان للمبادي ايضا اعراضا ذاتية نظرية كالمشتقات فلابد من علم يبحث عنها فيه ولا يصلح لذلك الا فن الامور العامة وما مر من المشار اليه ليس بصحيح ولا يلزم كون الامور العامة مشتقات فقط وقد عرفت ان القول بان الحمل المعتبر في المسائل هو حمل المواطاة ليس بصحيح فما يبتني عليه اللزوم ليس بشيء

لان المتبادر من التناول للماخوذ في تعريفها ضمنا كما في التعريف الاول او صريحا كما في التعريف الثاني مطلق الحمل اي ما يعلم

لفظا الحمل حمايين المشتركين لفظا اولا اشتراك معنى بينهما وما يبحث عنه يحتمل الامرين اعلم ان المبحوث عنه في بعض المسائل المشتق
وفي البعض المبدأ فالمبحوث عنه في هذا البعض يحتمل الامرين اما ان يؤول المبدأ بالمشتق مجازا او يترك على ظاهره كقولنا الوجود زائد او عين او
مشترك فان اول بالمشتق ينحصر المبحوث عنه في المشتق لكن الظاهر الترك على ما هو الظاهر كما قال والظاهر هو الاول اي كون ابحاثها
امورا عامة وجه الظهور ان المحمول الثابت للمشتق انما هو من جهة اشتماله على المبدأ والخلاف فيه ايضا بالنظر الى الخلاف في المبدأ وعبارات
بعضهم كالمحقق الدواني واتباعه تدل على الثاني فانهم جعلوا المشتق موضوع المسألة واولوا المبدأ بالمشتق واورد عليه بان ارادة
المشتق من المبدأ لا يصح في بعض المسائل كما قالوا الامكان علة الحاجة والوجود قيامه بالمهية من حيث هي هي اذ لا معنى لقولك
الممكن علة الحاجة والموجود قائم بالمهية من حيث هي هي واجيب عنه بان معنى قولهم الامكان علة الحاجة الممكن فيه امكان هو علة
الحاجة والوجود قيامه بالمهية من حيث هي هي بمعنى ان المهية موجودة بوجود قائم بها وبالجملة ما هو موضوع المسألة يجعل قيدا فيها
فتامل قوله فلا بد لها آه تتمته ان العام مقدم على الخاص طبعا فقدم هذا الباب ليوافق الوضع الطبع انما احتاج الى تتميم كلام الشارح
اذ لا تعرض فيه لوجه تقديم هذا الباب على ابواب الامور الخاصة ولا بد منه لاتمام التقريب كما لا يخفى وليس المراد بالتقدم بالطبع ما هو
المشهور لانه تقدم بالوجود ولا معنى لتقدم العام بالوجود على الخاص بل المراد به التقدم بالمهية ولا ينظر فيه حيثية الوجود قوله لاشتمالها
آه كانه لما اراد انه يحصل من معرفة معروضات الامور العامة معرفتها وذلك لان معرفة المعروض تعد معرفة العارض فالاولى ان يذكر
تقسيم المعلوم الى معروضات طائفة منها اي من الامور العامة في مقدمة مباحثها وانما اختير طائفة مخصوصة لانها كثير الدور على
الالسنة في هذا الفن قال في الحاشية اشارة الى ان الوجوب في عبارة الشرح بمعنى الاولوية وبهذا يندفع ما يرد على الشارح
ان ما ذكره لا يفيد الوجوب واضافة التقسيم الى المعلومات اضافة الى الاقسام لا الى المقسم وبهذا يندفع ما يرد عليه ان التقسيم انما
يرد على المهية دون الافراد فلا يصح قوله تقسيم المعلومات ووجه الدفع ان المراد بالمعلومات الاقسام وذكر المقسم اي المعلوم
متروك وقوله الى معروضاتها باي التفسيرية لا بالى الجارة انتهى وبهذا يندفع ان تقسيم المقسم يضاف بالى لا تقسيم الاقسام
اعلم ان النسخ الموجودة ليس فيها اي التفسيرية بل الى الجارة وح فالصواب ما افاد بعض الاكابر قدس سره ان تعريف المعلومات بالجنسية
والجمعية باطلة فيكون المعنى لاشتمالها على تقسيم المعلوم الى معروضات الامور العامة وبعضهم قالوا في تقرير كلام الشارح ان ههنا
تقسيمات متعددة لاقسام المعلوم كالثابت والممكن والحادث والقديم والموجود الخارجي والذهني وح يصح قوله من غير كلفة
او ينقسم كل واحد من المعلومات الى اقسامه التي هي المعروضات لا يتوهم منه اي من قول الشارح معروضاتها كون المبادي امورا عامة
فان معروض الوجود مثلا هو الموجود فالعارض الذي هو الامر العام المبدأ والمشتق معروض ومعروضات الامور العامة ليست منها
فلا تكون المشتقات امورا عامة لان معروضاتها ليست نفس المشتقات بل ما يصدق هي عليه يعني ان الامور العامة ليست
بعارضة لنفس المشتقات فمعروضاتها ليست نفس المشتقات بل ما يصدق هي عليه قوله اي ما من شانه آه فسر المعلوم بذلك
مع ان معلوم الله تعالى معلوم بالفعل قيل انما فسر المعلوم بذلك لادخال الامور التي لم تعلم بالفعل لكن من شانها المعلومية

وهذا ليس بشئ اذ ليس الكلام في المعلوم للانسان فقط حتى يحتاج الى هذا التفسير فان معلوم الواجب لا يخلو عن كونه موجودا او معدوما
فالمراد المعلوم في الجملة سواء كان معلوما لنا او للواجب فلا ضرورة الى هذا التاويل لان جميع معلومات الله تعالى بالفعل والحق انه
انما فسر بذلك ليوافق ما ذكره المص في تقسيم الحكماء اذ المقصود المقسم عند تقسيم الحكماء بالامكان فلا بد ان يقيد عند تقسيم المتكلمين به
او بما هو بمعناه ليكون مقسم المتكلمين مطابقا لمقسم الحكماء فالتفاوت بين الحكماء والمتكلمين ليس الا في نحو التقسيم لا بالنظر الى المقسم
كما هو مقتضى السوق والمراد بالعلم العلم بوجه فالمعلوم يشمل المعدوم الذي لا كنه له هذا على تقدير ان لا يكون الوجه وجها للشئ صحيح
وان كان لا بد للوجه ان يكون وجها للشئ كما هو الظاهر فغير صحيح قوله اما ان لا يكون آه قدم العدمي على الوجودي يعني قدم العدمي
الذي فيه عدم على الوجودي الذي ليس فيه عدم نظرا الى تقدم العدم على الوجود فان عدم الممكن سابق على وجوده بالذات عند
الحكماء وبالزمان فقط عند المتكلمين فانهم ليسوا بالقائلين بالحدوث الذاتي قال في الحاشية العدم مقدم على جميع الممكنات بحسب
الذات فقط وبحسب الزمان ايضا في بعضها عند الفلاسفة وفي جميعها بحسب الزمان فقط عند المتكلمين لان العالم حادث والحادث
منحصر في الزماني انتهى وصفات الواجب تعالى ليست من الممكنات عندهم لان الممكن منحصر في الجوهر والعرض او المراد بالممكنات ما سوى
صفات الباري تعالى او قيل بامكانها والمسبوقية الاولى اي مسبوقية الوجود عن العدم بالذات عبارة عن الحدوث الذاتي والمسبوقية
الثانية عن الحدوث الزماني كما سيجئ تحقيقه ان شاء الله تعالى قوله اي له تحقق تبعا وذلك بان يكون الغير واسطة في العروض لا في الثبوت
والا لزم ان يكون الاحوال اعراضا اعلم ان الشئ اما موجود بوجود حاصل له فهو الموجود بالذات فان كان ذلك الشئ قائما بنفسه
لا في موضوع فهو جوهر وان كان قائما بغيره فهو عرض او موجود بوجود حاصل بغيره فظاهر ان موجودية الغير لا يكفي في موجودية شئ من
الاشياء ما لم يكن له علاقة معه اذ لو لم يكن له علاقة معه يكون نسبة الوجود اليه والى غيره على السواء فلا بد من علاقة وليس الا انتزاع الثاني
من الاول فالموجود بوجود حاصل بغيره انتزاعي وهو المعنى بالحال فليس وجود الا وجود المحل فالوجود واحد لكنه للمحل اولا وبالذات
وللحال ثانيا وبالعرض فالمحل واسطة لوجود الحال واسطة في العروض واما العرض فان له وجودا سوى وجود المحل فهناك وجودان
وجود العرض ووجود المحل لكن وجود المحل واسطة لوجود العرض واسطة في الثبوت بمعنى ان كليهما متصفان بالوجود بالذات لا بمعنى
ان الوجود لاحدهما بالذات وللآخر بالعرض ولا يرد عليه انه يصدق تعريف الحال على السلوب البسيطة لكونها متحققة بواسطة غيرها
واسطة في العروض اذ لهم ان يقولوا فيها سلب القيام بها لا قيام السلب بها يعني ان السلوب البسيطة ليست من الصفات نعم
السلوب الثابتة صفات انتزاعية داخلة في تعريف الحال كالصفات الثبوتية الانتزاعية والسلوب البسيطة خارجة عنها لانها ليست
بمتحققة بواسطة موصوفاتها واطلاق الصفات عليها اي على السلوب البسيطة على سبيل المجاز على ان ذلك ليس مقام التعريف بل
مقام التقسيم فلا مضايقة في دخول السلوب البسيطة في الحال وفيما افاد بعض الاكابر فيه ان المقام وان لم يكن مقام التعريف
بل مقام التقسيم لكن لا بد من تمييز الاقسام فيه ثم لا بد في كل قسم من قيد يميزه عن افراد قسم آخر ويكون بحيث يمكن ان يؤخذ تعريفا
لكل قسم منه ثم لا يخفى ان اعترض على قائلي الحال حاصله ان الوجود عندهم حال فكان قيامه بالموجود اولا وبالذات وبنفسه ثانيا

وبالعرض وهو غير معقول لانه عروض الشئ لنفسه بالضرب المستحيل اى من غير تغاير ولو اعتبر التغاير بينه وبين نفسه لايكون الواسطة واسطة فى العروض فان العارض فيها لايكون متعددا اصلا وبالتغاير الاعتبارى يكون العارض متعددا واجاب عنه البعض بان ليس ههنا عروض لا بالذات ولا بالواسطة فان الموجودية بالتبع عبارة عن موجودية شئ بوجود حاصل لمتعلقه فالوجود موجود بوجود حاصل لمتعلقه اعنى الماهية وهو نفسه لا بالعروض وجود له حتى يلزم عروض الشئ لنفسه وفيه ان الوجود القائم لشئ لايكفى فى موجودية الشئ الآخر مالم يكن بين الشئ الموجود بوجود حاصل له وبين الشئ الآخر الموجود بوجود حاصل للاول علاقة وليست الا صحة انتزاع الثانى من الاول فيكون الوجود له بالعرض ويلزم ما الزم المحشى وان اريد انه لا عروض له بالذات ولا بالواسطة واسطة فى الثبوت فلا يجدى نفعا اذ الكلام فى الواسطة فى العروض والتحقيق ان الوجود لو كان صفة انتزاعية ويكون مناط موجودية الماهية قيام تلك الصفة الانتزاعية بها قياما انتزاعيا ولا يكون لها منشأ موجود بنفسه مع قطع النظر عن اعتبار الذهن فايراد المحشى وارد قطعا اذ على هذا التقدير لايكون له تحقق بالذات بل تحققه يكون تابعا لتحقق الماهية ومناط تحقق الماهية انما هى هذه الصفة الانتزاعية فيلزم عروض الشئ لنفسه من غير تغاير اصلا وان كان لها منشأ موجود بنفسه كما هو الظاهر اذ الاوصاف الانتزاعية لابد لها من الانتهاء الى منشأ موجود بنفسه سواء كان نفس الماهية او امر انضماميا فلا يلزم عروض الشئ لنفسه بالضرب المستحيل اما على الاول فلانه ليس للوجود قيام بالموجود على هذا التقدير اصلا بل هو منتزع عن نفس الماهية فحاله بالنسبة الى الماهية حال الانسانية بالنسبة الى الانسان فهو وان كان متحققا بالتبع بمعنى انه منتزع عن نفس الماهية لكن ليس له عروض للماهية ولا للماهية اتصاف به فى الواقع حتى يلزم عروض الشئ لنفسه واما على الثانى فلانه وان كان موجودا بالعرض بواسطة وجود المنشأ واسطة فى العروض لكن ليس مناط الموجودية هذا المفهوم الانتزاعى حتى يلزم عروض الشئ لنفسه بالضرب المستحيل بل مناط الموجودية مصداقه ومنشأ انتزاعه فتامل قوله وقولنا الموجود آه فيه اشارة الى ان هذا القيد للبيان لا للاخراج لان صفة المعدوم تخرج بقيد لامعدومة وجه الاشارة انه علل الاخراج بكون صفات المعدوم معدومة فعلم ان قوله لامعدومة كاف وليعلم ان المصنفين فائدة القيود بان قيد الصفة يخرج الذوات وقيد الموجود يخرج صفة المعدوم وقيد لاموجودة يخرج الاعراض وقيد لامعدومة يخرج السلوب التى يتصف بها الموجود وما قال المحشى فى الحاشية ان القيدين الاولين للبيان كما ان القيدين الاخيرين للاخراج والا اى وان لم يكن الاولان لمحض البيان بل يكون الاول للبيان والثانى للاحتراز لكان القيد الثانى لغوا لخروج صفة المعدوم بالقيد الاخير فكان الاولان بمنزلة الجنس والاخيران بمنزلة الفصل انتهى فلعله اراد ان الغرض الاصلى من القيدين الاولين بيان الواقع لا الاحتراز وان كان حاصلا فى ضمنه ولم يرد انه لو كان القيد الثانى للاخراج يلغو لان القيد الاخير كاف فى الاخراج فان القيد الثانى لايكون لغوا بل الاخير يلغو اذا لم يكن له فائدة سوى الاخراج وليس الامر ههنا كذلك بل له فائدة وهى اخراج السلوب التى يتصف بها الموجود كذا افاد بعض الاكابر قسدخص الذكر بصفة المعدوم ولم يذكر صفة الحال لان ما يدل على امتناع قيام العرض بالعرض

يدل على امتناع قيام الصفة بالحال اعلم انهم استدلوا على امتناع قيام العرض بالعرض بوجهين آلاول ان القيام عبارة عن التحيز بالتبع ولابد لما بالتبع مما بالذات فلابد ان يكون محله متحيزا بالذات قال بعض الاكابر هذا لا يدل على امتناع قيام الصفة بالحال فان الحال ليس متحيزا بالتبع وليس القيام مطلقا عبارة عن التحيز بالتبع الا ترى ان صفات البارى تعالى قيام بل قيام العرض عندهم عبارة عن التحيز بالتبع وفيه ان التحيز مخصوص بالماديات واما المجردات فلا تحيز لها اصلا فقيام الصفة بالمادى عبارة عن التحيز بالتبع وقيام الصفة بالمجرد ليس عبارة عنه فلا ضير فى ان يكون قيام الحال بالمادى تحيزا بالتبع لان الحال موجود وتبعية المنشا فيكون له تحيز ايضا بتبعية المنشا فظهر ان هذا الدليل على تقدير تمامه دال على امتناع قيام الصفة بالحال اذ كما ان العرض القائم بالعرض ليس متحيزا بالتبع لكون محله غير متحيز بالذات كذلك صفة الحال ليست متحيزة بالتبع لكون محله الذى هو الحال غير متحيز بالذات لكن هذا الدليل غير تام اذ ما لابد منه هو الانتهاء الى ما بالذات وهو متحقق آلثانى انه لو جاز قيام العرض بالعرض يلزم التسلسل وهذا غير جار فى قيام الصفة بالحال لان تسلسل الموجودات محال لا تسلسل الاحوال وهذا الدليل ايضا سخيف اذ لا يلزم من جواز قيام العرض بالعرض ان يكون لكل عرض عرض حتى يلزم التسلسل قوله والجواب آه لو بنى الاعتراض المورد على تعريف الحال بانه منقوض بالصفات النفسية كالجوهرية والسوادية وغيرهما فانها احوال عندهم وثابتة للذوات حالتى وجودها وعدمها على المعنى المتبادر وهو الاختصاص بالموجود المستفاد من اللام لا يندفع بجواب الشارح او بنى الاعتراض المذكور على جميع المذاهب مع قطع النظر عن هذا التبادر لا يندفع بذلك الجواب ايضا فان الصفات النفسية من الاحوال اتفاقا والاشياء تتصف بها فى مرتبة ذواتها من غير مداخلة الوجود فعلى مذهب من قال بثبوت المعدوم واتصافه بالحال يبقى الاعتراض ولا يندفع بما قال الشارح وانت تعلم ان الاعتراض لو بنى على المعنى المتبادر فلا وجه لعدم اندفاعه بما ذكره الشارح اذ حاصله بيان ما اراد من كونه صفة لموجود فالاعتراض على المعنى المتبادر بناء على خلاف مراد المعرفين ولو بنى على جميع المذاهب مع قطع النظر عن التبادر المذكور فانما يتم لو ثبت ان اصحاب جميع المذاهب قائلون باتصاف الذوات بالصفات النفسية حالتى وجودها وعدمها مع ان من لا يقول بثبوت المعدومات لا يقول باتصافها بها حالتى وجودها وعدمها ولا وجه لعدم اندفاعه بما ذكره الشارح الا اذا ثبت ان القائلين بعدم ثبوت المعدومات قائلون باتصافها بها حالة العدم ايضا وهو فى حيز الخفاء وفى بعض النسخ وقع واو الواصلة مقام او الفاصلة فمحصل كلام المحشى انه لو كان بناء الاعتراض على المعنى المتبادر وعلى كون التعريف المذكور على جميع مذاهب قائلى الحال لم يندفع بما اجاب الشارح اذ يبقى على مذهب من يقول بثبوت المعدوم واتصافه بالحال ولا يخفى انه يندفع بانكار احد الامرين كما فعله الشارح حيث قال ان المراد بكونه صفة لموجود انه يكون صفة له فى الجملة لا انه يكون صفة له دائما فغرضه انا ننكر البناء الاول اعنى الاختصاص والاعتراض على غير المراد غير مضر والحق انه مع القول بالاختصاص وكون التعريف المذكور للحال على جميع المذاهب الاعتراض ايضا مندفع لانه على تقدير كون المعدوم غير ثابت المعدوم ليس بمتصف لشئ اصلا اذ الاتصاف مستلزم لثبوت الموصوف فالذات غير متصفة بالصفات النفسية فى حال العدم وعلى تقدير كونه ثابتا الذات فى حال العدم وان كانت متصفة

بالصفات لكن تلك الصفات معدومة حين عدم الذات فلا تكون احوالا لان صفة المعدوم معدومة كما قال المقولة ما تكون احواله
حين وجودها فالحال ما تكون صفة للموجود خاصة **قوله** فالمعلوم على رأيهم آه يفهم منه ان التحقق عندهم اى عند القائلين بثبوت المعدومات
الممكنة مرادف للثبوت كما هو غير الوجود اذ الوجود مبدأ الآثار بخلاف الثبوت والكون مرادف للوجود والثبوت مقدم على الوجود تقدما انفكاكيا
وعند الفلاسفة والمحققين من المتكلمين التحقق والثبوت والكون والوجود الفاظ مترادفة نعم التقرر عند القائلين بالجعل البسيط مقدم على
الوجود تقدما ذاتيا على ما هو المشهور وان التحقق عندهم اعرف من الثبوت والكون اعرف من الوجود موافقا لما قال شارح المقاصد
فى شرح قولهم المعدوم شئ وذلك لان الثبوت والوجود قد يطلقان على النسبة الايجابية بخلاف التحقق والكون فصار كل منهما خفى المراد
فعرف الثابت بالتحقق والموجود بالكائن تعريفا لفظيا وبهذا ظهر اندفاع ما قيل انه ان اريد بالكون ما هو المتعارف فالكون هو الثبوت
فالكائن يصدق على المعدومات الثابتة وان اريد به الوجود فالتعريف دورى وكون التعريف لفظيا لا يصح الا اذا ثبت اعرفية
الكون من الوجود وكذا ان اريد بالتحقق ما هو المتعارف وهو الوجود فلا يصدق التحقق على المعدومات الثابتة وان اريد به الثبوت الاعم
من الوجود فالتعريف دورى وكونه لفظيا موقوف على اعرفية التحقق من الثبوت واراد بقوله ما لا تحقق له فى نفسه ما لا تحقق له فى نفس
الامر او ما لا تحقق له باعتبار ذاته ففائدة قوله فى نفسه على الاول ادخال الاعتبارى المحض فى الممتنع وعلى الثانى ادخال ما له تحقق تبعى
فيه اعلم ان القائلين بثبوت المعدومات قالوا ان المعدومات متصفة بصفات غير الوجود ولا يمكن ان يكون تلك الصفات انضمامية
لان الانضمام من غير الوجود غير متصور نعم يحصل لها صفات انضمامية بعد وجودها وتلك الصفات حال انعدام الموصوفات معدومة
فكما ان للموصوفات المعدومة ثبوتا بانفسها كذا لصفاتها الانضمامية المعدومة ثبوت بانفسها لان الثبوت عبارة عن قابلية الوجود
والصفات الانضمامية المعدومة قابلة للوجود بانفسها وان كان هذا الوجود للغير واما صفاتها الانتزاعية فعند عدم الموصوفات معدومة
قابلة للوجود التبعى وهو الثبوت التبعى فتلك الصفات المعدومة لها ثبوت تبعى بتبعية الموصوفات وهو قابلية الوجود التبعى وبهذا ظهر ان
ما قال بعض الاكابر ان ما له تحقق تبعى له وجود بالعرض بحذو حذو الوجود بالذات فى ترتب الآثار وهذا غير الثبوت الذى للمعدومات
ليس على ما ينبغى لان التحقق التبعى عندهم عين الثبوت التبعى ثم ادخال ما له تحقق تبعى فى المنفى الذى ليس له تحقق وثبوت اصلا غير صحيح
فان قيل ان المتحقق بالذات يستحيل ان يكون لما له تحقق تبعى فهو ممتنع التحقق بالذات فلا مضايقة فى ادخاله فى المنفى الذى ليس له
تحقق يقال ان التحقق التبعى وكذا الثبوت التبعى عبارة عن قابلية الوجود بالتبع فادخال قابل الوجود فى الممتنع الذى هو غير قابل
للوجود اصلا غير صحيح واراد بالممتنع ما يشمل الممتنع العقلى الاعم من الممتنع بالذات والممتنع بالغير الذى لا يدخل فى عالم التقرر ازلا وابدا كما
ان الممتنع بالذات غير قابل للوجود فكذا الممتنع بالغير بهذا المعنى غير قابل للوجود عندهم فاندفع ما قيل ان المركبات الخيالية التى لم تخرج
من كتم العدم الى ساحة الوجود ازلا وابدا عندهم منفية وليست بممتنعة عقلا فبطل ما قال الشارح من مساواة النفى للممتنع واعلم ان
ههنا اشكالا تقريره ان الثابت والمنفى كلاهما قسمان للمعلوم اذ الثابت هو المعلوم الذى له تحقق والمنفى هو المعلوم الذى ليس له
تحقق وليس احدهما نقيضا للآخر لكونهما وجوديين وكذا الموجود عبارة عن المعلوم الذى يكون له كون فى الاعيان والمعدوم

المعلوم الذي لاكون له في الاعيان وليس بينهما ايضا تناقض بل نقيض الثابت اللامعلوم الذي له تحقق بوجه ما لا المنفي لكونه وجوديا
كالثابت ونقيض الموجود اللامعلوم الذي له كون في الاعيان لا المعدوم وهكذا النقيض المنفي والمعدوم لا يكون الثابت والموجود
مع انهم قد صرحوا ان المنفي نقيض الثابت والمعدوم للموجود واجاب عنه المحشي بقوله ثم لما كان نقيض الثبوت النفي ونقيض الوجود
العدم كان نقيض الثابت المنفي ونقيض الموجود المعدوم لان التناقض بين المصدرين يستلزم التناقض بين المشتقين اذ لم
يزد في المشتق الا الهيأة التركيبية وهي غير مانعة عن التناقض بين المشتقين من مبدئيهما المتناقضين اعلم ان المشتقين لو كانا عبارتين
عن المبدئين الماخوذين لا بشرط شئ كما هو مذهب المحقق الدواني فهما نقيضان على تقدير كون المبدئين نقيضين وان كانا عبارتين
عن ذات قام بها المبدأ كما هو مذهب الجمهور فمعنى المشتق مركب من الموصوف والصفة والنسبة ونقيضه سلب ذلك المركب لا مركب
آخر من الموصوف وسلب الصفة فالمشتقان ليسا بنقيضين فلا يصح القول بان التناقض بين المبدئين يستلزم التناقض بين
المشتقين على مذهب الجمهور وما قال بعض الاكابر قدس سره انه لما كان بين المبدئين تناقض كان مبدأ ثبوتيا ومبدأ آخر سلبه سلبا بسيطا
فاذا اشتق من المبدأ الثبوتي مشتق كان معناه ذاتا قام بها المبدأ الثبوتي والمشتق من السلبي معناه ذات سلب عنها ذلك الثبوتي
ولا شك في التناقض بينهما فمعنى الثابت ذات لها ثبوت ومعنى المنفي ذات سلب عنها الثبوت ومعنى الموجود ذات ثبت لها الوجود
ومعنى المعدوم ذات سلب عنها الوجود فتم الكلام على مذهب الجمهور ففيه ان نقيض ذات قام بها المبدأ الثبوتي سلب ذات قام
بها المبدأ الثبوتي وهذا السلب يصدق بسلب الموصوف وبسلب الصفة فيكون اعم من سلب الصفة والمعلوم ليس داخلا في
مفهوم هذه المشتقات حتى يلزم منه ان لا يكون بين الثابت والمنفي والموجود والمعدوم تناقض ويكون نقيض الثابت اللامعلوم الذي
له تحقق ونقيض المنفي اللامعلوم الذي ليس له تحقق وهكذا في غير ذلك لان الامر الخاص سواء كان لفظ المعلوم او غيره ليس معتبرا في
مفهوم المشتق وفيه كلام اما اولا فلان المعلوم ليس امرا خاصا لان معنى المعلوم ما من شانه ان يعلم وهو مساو للشئ لان كل شئ من
شانه ان يعلم وما قال بعض الاكابر قدس سره المعتبر عند الجمهور الذات المطلقة اعم من ان تكون معلومة او مجهولة ثبوتا او سلبا فلا يخفى ما فيه
لان المراد بالمعلوم ما من شانه ان يعلم فكل شئ ثبوتا او سلبا من شانه ان يعلم والمجهول المقابل له غير متحقق اذ كل شئ معلوم للباري
تعالى واما ثانيا فلان عدم دخول الامر الخاص غير مجد اذ على تقدير دخول الامر العام كالشئ ونظائره نقيض الثابت اللاشئ الذي
له تحقق لا الشئ الذي ليس له تحقق اذ نقيض المركب سلب ذلك المركب لا مركب آخر من الامر العام وسلب الصفة ويمكن الجواب عنه
بان سلب الصفة العامة كما انه يستلزم سلب الموصوف كذلك سلب الموصوف العام يستلزم سلب الصفة وههنا الموصوف
والصفة كلاهما عامان فسلب الموصوف وسلب الصفة متساويان فسلب الصفة مساو لنقيض المركب ولما كان لقائل ان
يقول ان المعلوم مقسم للثابت والمنفي وغيرهما والمقسم معتبر في الاقسام فيلزم ما الزم اجاب عنه بقوله وقسمة المعلوم اليها لا يقتضي ذلك
يعني ان كون المعلوم منقسما الى الثابت والمنفي والموجود والمعدوم لا يقتضي دخوله في تلك الاقسام لان التقسيم قد يكون للذاتي
الى الانواع فحينئذ لا بد من الدخول في حقيقة الاقسام وقد يكون للعرضي الى الانواع كقسمة الماشي الى الانسان والفرس وغيرهما

فلا يدخل المقسم في حقيقة الاقسام بل انما يدخل في مفهومات الاقسام في الملاحظة وكون القسمة عبارة عن ضم قيود الى مشترك انما يستلزم ضمه اليه في الملاحظة والعنوان دون الملحوظ والمعنون قوله تقسيمين اى تقسيمين ثنائيين انما زاد قوله ثنائيين لئلا يتوهم ثلاثية التقسيمين بالنظر الى الاقسام الثلث فالاقسام وان كانت ثلثة اعني المنفي والثابت الموجود والثابت المعدوم لكن القسمين الاخيرين داخلان في الثابت المطلق في التقسيم الاول والمعدوم الممكن والمنفي داخلان في المعدوم في التقسيم الثاني قوله لكن الاقسام عندهم آه هذا اي بيان الاقسام الثلثة بالمنفي والثابت الموجود والثابت المعدوم بالنظر الى التقسيم الاول وهو ما ذكره المص بقوله فالمعلوم اما لا تحقق له في نفسه اصلا وهو المنفي او له تحقق وهو الثابت واما بالنظر الى التقسيم الثاني وهو ما ذكره المص بقوله فما لا يكون له كون في الاعيان وهو المعدوم او له كون وهو الموجود فالاقسام الثلثة الموجود والمعدوم المنفي والمعدوم الثابت ففي التقسيم الاول المنفي قسم والثابت قسم آخر والموجود والمعدوم الممكن داخلان فيه وفي التقسيم الثاني الموجود قسم والمعدوم قسم آخر والمنفي داخل فيه وليس قسما مستقلا بخلاف التقسيم الاول واعلم ان الشارح قد بين العذر لعدم تقسيم الثابت الى الموجود والمعدوم بقوله وكانه لم يقسم آه ولم يبين عذر عدم تقسيم المعدوم الى الثابت والمنفي فبينه المحشي بقوله وكانه لم يقسم المعدوم الى الثابت والمنفي في التقسيم الثاني لئلا يتوهم من اطلاق الثابت على الموجود وكون قسيم المعدوم وهو الموجود قسما منه اي من المعدوم اذ الثابت ح قسم من المعدوم والموجود قسم من الثابت فيصير الموجود قسما من المعدوم ضرورة ان قسم القسم قسم مع كونه قسيما له لكنه مندفع بان قسم المعدوم الثابت الذي لا كون له اعني المعدوم الممكن وذلك الثابت لا يطلق على الموجود حتى يلزم من اطلاقه عليه اطلاق المعدوم على الموجود كما لا يلزم في التقسيم الاول من اطلاق المعدوم على المنفي كون قسيم الثابت قسما منه لان قسم الثابت هو المعدوم الذي له ثبوت اعني المعدوم الممكن وذلك لا يطلق على المنفي كما بينه الشارح قوله ظهر آه فظهر ايضا ان الكائن في الاعيان على هذا المذهب اي المذهب الرابع اعم من الموجود واخص من الثابت اما كونه اعم من الموجود فلما بينه بقوله تناوله للحال يعني ان الموجود على هذا المذهب ما له كون بالاستقلال والكائن يشمل الحال الذي ليس بموجود فالموجود والحال كلاهما فردان للكائن فيكون اعم من كل منهما فيكون اعم من الموجود ايضا واما كون الكائن في الاعيان اخص من الثابت فلما قال وعدم تناوله للمعدوم الممكن يعني ان الكائن في الاعيان غير تناول للمعدوم الممكن والثابت تناول للمعدوم الممكن ايضا ولا يصدق عليه الكائن لكونه قسما من غير الكائن فالثابت يشمل الموجود والحال والمعدوم الممكن وهو ليس قسما للكائن في الاعيان فيكون الكائن في الاعيان اخص من الثابت لعدم وجوده في جميع اقسامه قوله وعلى الثاني آه وذلك اي تناول الثابت للموجود والحال لان المتحقق الواقع في بيان المذهب الثاني متناول لهما اي للموجود والحال وهو مرادف للثابت فلو لم يكن المتحقق متناولا لهما لم يكن مرادفا له قوله ما يمكن ان يعلم آه اعتبر امكان العلم ليشمل علم الواجب وعلم الممكن يعني انه لما ان علم الواجب يصلح لان يكون مقسما كذلك علم الممكن اي ممكن كان يصلح لان يكون مقسما فلو كان المراد بالمعلوم المعلوم بالفعل فمعلوم الواجب وان كان يتناول جميع الاقسام لكن معلوم الممكن لا يتناول جميعها فان كثيرا من الاشياء ليست معلومة بالفعل للاذهان السافلة وقال الفاضل ميرزاجان ان اعتبار الامكان في العلم لدفع ما يتوهم من انه على تقدير جعل المقسم هو المعلوم بالفعل يلزم قسمته الى مساويه وهو الموجود الذهني

اوالى اعم منه وهو الموجود المطلق اوالى مباينه وهو المعدوم المطلق ووجه الدفاعه ظاهر لانه يمكن ان يعلم اعم من الموجود الذهني ومن المعدوم
المطلق ومن الموجود المطلق وغيره وعليه ما افاد بعض الاكابر قده ان هذا انما يتم لو كان المراد بالمعلوم معلوم البشر والا فكل موجود ومعدوم
معلوم الله سبحانه فان كان هذه المعلومية تقتضي الوجود فالموجود مساو ويلزم القسمة الى المساوي اوالى المباين والا فلا حاجة الى التعميم
باعتبار الامكان ثم افاد قده انه انما اعتبر امكان العلم لان المعلوم بالفعل بحيث يشمل الاقسام لم يثبت تحققه من قبل بل انما يثبت في المقاصد
فالاحسن ان يجعل المقسم ما شموله وتحققه بديهي وزاد الشارح ولو باعتبار ما ليشمل العلم بالواجب والعلم بالممتنع قال بعض الاكابر قده عدم معلومية
كنه الواجب للاذهان الممكنة مسلم واما بالنظر الى الواجب فغير مسلم بل كنهه حاضر عند نفسه وهو عالم به فالمعلوم بالفعل بالكنه شامل له لكن لما اراد
الشمول لجميع العلوم علم الواجب وعلم الممكن عمم ليشمل علم الممكن بالواجب واما الممتنع فلا كنه له بل انما ههنا عنوانات بلا معنون ونفرض تلك
العنوانات صادقة على شيء ونتوجه بها اليه بحسب الفرض لا غير فح ان كان المراد العلم بوجه ما ولو فرضيا دخل العلم بالممتنع والا اذ مفهوم الممتنع
ليس وجها لشيء من الاشياء في الواقع لان الوجه عارض لذي الوجه والمعروض ليس بشيء فلا معنى لكون شيء عارضا له اذ بطلان المعروض
يستلزم بطلان العارض فهو وجه فرضا **قوله** ما لا تحقق له آه ان تعلق قوله بوجه بالنفي الذي في لا تحقق له حتى يكون المعنى ما يكون عدم تحققه
بوجه من الوجوه فهو معدوم فالمراد من المعدوم مطلق المعدوم اذ ح يكون مآل القسم الاول ما لا يكون له تحقق بنحو من الانحاء فيكون المراد من المعدوم
ما يكون فيه نحو من انحاء العدم فيتحقق بانتفاء نحو من الوجود وهو المعنى بمطلق العدم وان تعلق قوله بوجه بالمنفي اعني التحقق فالمراد منه المعدوم المطلق
اذ ح يكون مآل القسم الاول ما لا يكون له التحقق الذي هو بوجه من الوجوه اي لا يكون له نحو من انحاء الوجود ضرورة ان النكرة في سياق النفي تفيد
العموم والاستغراق وهو المعنى بالمعدوم المطلق والاول اشمل لاشتماله على المعدوم المطلق لان المعدوم المطلق ما يكون معدوما بجميع انحاء العدم
فهو من افراد المعدوم الذي له نحو من العدم اذ جميع انحاء العدم ايضا نحو من العدم والمعدوم الخارجي والذهني لان كلا منهما له نحو من العدم واوفق
بقسيمه اي مقابله الذي هو مطلق الموجود فان ظاهره اي ظاهر كلام المص يدل على مطلق الوجود والمعدوم قسيمه فالظاهر ان يكون المراد منه ايضا
مطلق العدم ليحصل التطابق بين القسيمين وانما قال ظاهره يدل آه اذ يمكن دلالته على الوجود المطلق ايضا لان قول المص ماله تحقق ما يدل على ان تحقق
فردما من التحقق فمطلق الموجود والموجود المطلق كلاهما سيان في تحقق تحقق فردما عند المحشي وان كانا متفاوتين في الانتفاء فافهم والثاني
البعد عن تداخل الاقسام لتعاكس الموجود والمعدوم بحسب الذهن والخارج يعني ان شيئا واحدا يمكن ان يكون موجودا في الذهن ومعدوما
في الخارج وبالعكس فهذا الشيء داخل في مطلق الموجود ومطلق المعدوم فيلزم تداخل الاقسام واما المعدوم المطلق فلا يصدق الا على ما لا يكون
موجودا اصلا لا ذهنا ولا خارجا وانسب بتقسيم قسيمه فان المعتبر في موارد التقسيم الشيء المطلق لا مطلق الشيء اعلم ان الشيء المطلق عبارة عن
الشيء الملاحظ من حيث الاطلاق والعموم والاشتراك ومطلق الشيء عبارة عن الشيء المأخوذ من حيث هو هو من دون ملاحظة امر معه حتى الاطلاق
ولما كان التقسيم عبارة عن احداث الكثرة في الواحد المبهم ففي المقسم اعتبار الوحدة المبهمة ضروري وهو لا يمكن الا في الشيء المطلق الملحوظ من حيث
العموم والاطلاق واما مطلق الشيء فهو واحد مع الواحد وكثير مع الكثير واذا لوحظ من حيث هو هو فليس بواحد ولا كثير وهو وان كان متميزا
عن الاعتبار لكن قطع النظر عن الامتياز في ذلك اللحاظ الذي هو ظرف الخلط والتعرية باعتبارين وما قال بعض الاكابر قده مامن شيء الا وله وحدة

كيف لا والشئ من حيث هو له حقيقة هو بها هو هو متميز اعن الاغيار وهو بهذا الوجه واحد لا يجدي نفعًا اذ لا يلزم مما ذكره ان يكون لكل شئ حدة
وامتياز في جميع الملاحظات كيف واللحاظ ظرف الخلط والتعرية باعتبارين فان قلت الشئ المطلق لا يحتمل احكام الخصوص فكيف يصح تقييده بضم
القيود وكيف يوجد مجامعا للتقييدات قلت التحقيق ان العموم والاطلاق والاشتراك عبارة عن التقرر بتقررات عديدة والتشخص بتشخصات
كثيرة فهي مع وحدتها المبهمة كثيرة بالكثرة الشخصية ومعنى اطلاقها وعمومها واشتراكها انها ليست مقصورة على تعين ولا مرهونة على خصوصية
وبالجملة القصر على تعين والحصر على تشخص ينافي هذه الاوصاف واما كون الشئ متشخصا بتشخصات كثيرة ومتعينة بتعينات غير محصورة فهو
ليس منافيا للاطلاق بل هذا هو معنى العموم والاطلاق والاشتراك نعم القول بكون الشئ المطلق مقسما لا يصح على راى المحشي لانه يزعم ان الاطلاق
والعموم وغيرها من المعقولات الثانية وان القضايا المنعقدة منها ذهنيات فلا يكون معروضها موجودًا في الاعيان اصلا لا يقال على
سبيل المعارضة على جعل المعدوم المطلق قسما مما يمكن ان يعلم امكان العلم يستلزم امكان التحقيق والمعدوم المطلق الذي كان عدمه المطلق
ضروريا لا يمكن تحققه يعني ان كل ممكن العلم ممكن التحقق والمعدوم المطلق وكذا الممتنع لا يمكن تحققه فيلزم كون قسيم المقسم قسما منه وهذا باطل هذا
على تقدير ان يكون قوله الذي كان عدمه المطلق ضروريا صفة كاشفة للمعدوم المطلق وعلى تقدير ان يكون قوله المذكور صفة احترازية حاصله
انه يلزم كون فرد من القسم قسيما للمقسم لانا نقول لا نسلم ان امكان العلم يستلزم امكان التحقق فان الحاصل في الذهن عند علم الشئ بالوجه
هو الوجه دون الشئ فافهم فيه ان وجود الوجه وجود لذي الوجه بالعرض فعلم الشئ بالوجه يستلزم وجوده كيف والعلم مساوق للتميز والتميز بدون
الوجود غير معقول فان كان الوجه واقعيا فوجود الوجه وذي الوجه واقعي وان كان الوجه فرضيا فالوجود ايضا فرضي كما في الممتنعات فثبت
استلزام امكان العلم لامكان التحقق ولو تحقق فرضي فالتحقيق ان المقسم هو ما يمكن ان يعلم ولو بوجه فرضي شامل للممتنع فهو ما له تحقق بوجه من الوجوه
بحسب الواقع فهو الموجود او ليس له تحقق بحسب الواقع وهو الممتنع وان كان له التحقق بحسب الفرض فالممتنع ليس قسيما للمقسم واجاب البعض
بان المعدوم المطلق باعتبار وصف كونه معدوما مطلقا داخل في المقسم ان كان مما يمتنع علمه نظرا الى ذاته فهو قسم من الموجود الذهني باعتبار
العارض ومقابل للوجود باعتبار ذاته وانت تعلم ان هذا الوصف ليس وجها واقعيا لان المعدوم المطلق وكذا الممتنع لا كنه له في الواقع ولا
له في الواقع لا وجه له في الواقع اذ لا معنى لتحقق العارض بدون المعروض فلا معنى لكون هذا الوصف وجها واقعيا للمعدوم المطلق انما هو وجه
فرضي له فتامل قوله والا فهو الموجود الذهني آه فان قيل اعتراض على قول المص والا فهو الموجود الذهني تقريره ان الصورة الحاصلة من الشئ
في الذهن موجودة ذهنية وممتازة عن ذلك الشئ الخارجي وعن الهوية الحاصلة منه في ذهن آخر بالهوية الشخصية على ما يشهد به مبحث الوجود
الذهني فانه يدل على ان للاشياء وجودا سوى الوجود الخارجي وقد تقرر عندهم ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف التشخص اذ الوجود
والتشخص متساوقان فباختلاف احدهما يختلف الآخر عندهم وان الموضوع من جملة المشخصات اذ العرض الواحد لا يحل في موضوعات
متعددة فالموجود الخارجي والموجود الذهني مختلفان هوية وكذا الموجود في ذهن مغاير للموجود في ذهن آخر وجودا وتشخصا فيكون الموجود
الذهني متمايزا بالهوية كالموجود الخارجي قلنا الصورة الحاصلة في الذهن من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية موجودة في الذهن بنفسها
بوجود يحذو حذو الوجود الخارجي في ترتب الآثار الخارجية لانها تجعل النفس عالمة في الخارج قيل الحق عند المحشي انه وجود خارجي وانما قال

ههنا يحذو حذو الوجود الخارجي توجيها لعبارة المص واعترض عليه بعض الاكابر قدس سره بان هذا بعيد فانه لم يعلم مذهب المص فيه بعد والمحشي نزعم
ان معتقده مذهب الفلاسفة والا فعنده ليست الصورة مبدأ الانكشاف ولا تجعل النفس عالمة بل مبدأ الانكشاف عنده حالة ادراكية متعلقة
بالحقيقة للصورة العلمية وانت تعلم ان المحشي قد صرح في حواشي شرح التهذيب بان الشئ من حيث العوارض الذهنية موجودة في الخارج لترتب
الآثار الخارجية عليه واتصاف الذهن به اتصافا انضماميا وهو يستدعي وجود الشيئين في الخارج فالحق ان وجود الصورة عنده وجود
خارجي سواء كانت الصورة مبدأ للانكشاف اولا ومن حيث هي مع قطع النظر عن العوارض الذهنية موجودة في الذهن بصورتها بوجود لا تترتب
عليها الآثار الخارجية وجاز ان يكون للشئ واحد وجودان ذهنيان احدهما يحذو حذو الوجود الخارجي والآخر لا يكون كذلك باعتبارين كما سيجئ
تحقيقه فالمراد ههنا بالموجود الخارجي ما يشمل النحو الاول من الوجود الذهني وبالموجود الذهني ما يختص بالنحو الثاني منه فالذي هو موجود ذهني غير
متمائز بالهوية ولما كان ههنا مظنة ان يقال ان الموجود الخارجي ايضا يمكن فيه الاعتباران اعني التشخص المكتنف بالعوارض الخارجية والحقيقة
من حيث هي وهي من حيث هي غير متمائز بالهوية والتشخص فيصدق عليه تعريف الموجود الذهني اجاب عنه في الحاشية بقوله هذا لا يجري في
الموجود الخارجي بالنظر الى العوارض الخارجية لان التعرية انما هي في ظرف الذهن وفي الخارج خلط محض انتهى يعني انه لا يمكن قطع النظر عن
العوارض الخارجية في الخارج لان فيه خلطا محضا والتعرية انما يكون في الذهن واورد عليه بعض الاكابر قدس سره بانه ان اراد بالتعرية عن العوارض
وجودها معراة عنها اي الطبعية بشرط لا شئ فهي كما انها غير موجودة في الخارج غير موجودة في الذهن فان الوجود من دون التشخص غير معقول
وان اراد اخذها من حيث هي مع قطع النظر عن العوارض فهي الماهية المطلقة وهي موجودة بوجود التشخص ذهنا وخارجا سواء وجد التعرية
التي هي فعل الذهن ام لا فيصدق عليه في الخارج انها غير متمائزة بالتشخص والهوية والاقتران بالعوارض لا ينافي وجودها من حيث هي
وانت تعلم ان في الخارج شيئا واحدا متمائزا بالهوية والتشخص نعم للذهن ان يلاحظ الشئ من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض وهو حين
لحاظه من حيث هو هو مخلوط بالعوارض في الواقع والتعرية انما هي في لحاظ الذهن فقط بمعنى ان للذهن ان يلاحظ الشئ معراة عن العوارض
وان كانت مكتنفة بها في نفس الامر ذهنا وخارجا والموجود في الخارج والذهن مع قطع النظر عن هذا اللحاظ واحد محض ليس فيه اثنينية اصلا
ولا يمكن ان يصدق عليه انه غير متمائز بالتشخص والهوية لان الماهية من حيث هي هي موجودة بعين وجود التشخص في الخارج والذهن جميعا
اي بما ذكر من ان الموجود الذهني بحسب وجوده في الذهن هوية شخصية ظهر لك ان ما ذكره الشارح ههنا من ان الذهن لا يدرك الا امرا كليا
ليس على ما ينبغي قال في الحاشية فانه لو سلم ان الذهن لا يدرك الا امرا كليا فلا شك ان له بحسب وجوده في الذهن هوية شخصية انتهى فالكلي
موجود في الذهن مع اكتنافه بهوية شخصية لاحقة له في هذا النحو من الوجود مع انه اي مع ان قول الشارح فان الذهن لا يدرك الا امرا كليا كما
تراه ناظر الى القول بان مدرك الكليات النفس ومدرك الجزئيات الحواس وهو باطل ضرورة ان المدرك في الانسان ليس الا المشار اليه
بانا وانت وهي النفس الناطقة دون الحواس لانها آلات للادراك لا مدركة بل الادراك ليس الا من شان المجرد والحواس لما كانت جسمانية
لم تكن شاعرة لذواتها وان ما لا يشعر بذاته لا يشعر بغيره والحواس ليست شاعرة بذواتها فكيف تكون شاعرة بغيرها فتدبر واجاب بعض الاكابر
عن هذا الايراد بان الشارح صرح في موقف الجواهر بان الحواس انما سميت مدركة لحصول الصور فيها وكونها معينة على الادراك فاذن

مراد الشارح ان الذهن لا يحصل فيه الا امر كلي وصور الجزئيات المادية تحصل في الحواس وان المدرك للكلي والجزئي هي النفس فاندفع الايراد
الثاني ولعله لهذا قال مع انه كما تراه ناظر ولم يجزم به وقد يورد على الشارح بانه لو سلم ان الجزئيات المادية لا يدركها النفس الا على وجه كلي لكن
المجردات تدرك بعضها بعضا على الوجه الجزئي فاختل الحصر واجاب عنه بعض الاكابر قدس سره بان كلام الشارح مبني على ان الكلية والجزئية صفتان
للعلم دون المعلوم كما نقل عن قدماء الفلاسفة فالادراك التعقلي كلي والادراك الاحساسي جزئي وبناء على هذا صح قولهم ان الباري عز وجل
لا يدرك الجزئيات المادية الا على وجه كلي فان مرادهم نفي العلم الاحساسي واثبات التعقل والتعقل علم كلي وان كان المعلوم متشخصا فتشخص الصورة
الذهنية غير مانع عن الشركة والحاصل ان الذهن اي الذات المجردة لا يدرك الامر كليا اي لا يحصل فيها عند الادراك الا امر كلي غير مانع عن
الشركة فلم يشمل الصورة القائمة بها على الهوية المانعة عن الشركة واما صحة هذا القول وفساده فليس عهدتها على الشارح فانه ههنا في صدد نقل
المذاهب لا في التوهين والتسديد ولم يبق الكلام الا في العلم الاحساسي ولهذا اورد به نقضا **قوله** وبان الجزئيات اه فان قلت الموجود الذهني
ما ليس له وجود يترتب عليه الآثار اي آثار الشخص الخارجي وهذا المعنى يصدق على الجزئيات الحاصلة في القوى الظاهرة يعني ان الصورة قد تحصل
في الحس الظاهر كما هو المختار عند المشائية وهذه الصورة لا يترتب عليها الآثار فهي موجودة ذهنية والنقض وارد بها فلا وجه لتقييد القوى بالباطنة
واجاب عنه بعض الاكابر قدس سره بان المراد بالحواس الحواس الظاهرة فانه كثيرا ما يطلق لفظ الحواس ويراد بها الظاهرة ولفظ القوى يطلق على الباطنة
وقوله المدركة بالحواس المرتسمة في القوى الباطنة بيان وتفصيل للجزئيات يعني الجزئيات بقسميها الحاصلة في الحواس الظاهرة والمرتسمة في القوى
الباطنة متمايزة بالهوية وليست موجودات خارجية وفيه ان توجيه كلام الشارح بهذا الوجه لا يخلو عن البعد اذ ليس فيه الواو العاطفة بين الحواس
والمرتسمة في القوى الباطنة ولا بد منها على هذا التوجيه كما لا يخفى ومما يؤيد كون صور الجزئيات المادية حاصلة في الحس الظاهر ما قال الشيخ في طبعيات الشفاء
يشبه ان يكون كل ادراك انما هو اخذ صورة المدرك بنحو من الانحاء فان كان الادراك ادراكا لشيء مادي فهو اخذ صورة مجردة عن المادة تجريدا ما
والحس يأخذ الصورة عن المادة مع لواحقها ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة كالمحاذاة والوضع والمقابلة واذا زال تلك النسبة بطل
ذلك الاخذ اورد عليه بانه لا تأييد فيه فلعل مراده بالحس الحس المشترك وفيه ان هذا الايراد يرجع الى جواب المحشي قلت مدركات الحس الظاهر حال
احساسها انما ينطبع في الحس المشترك لا في الحس الظاهر فاذا ابصرنا شيئا فصورته انما تنطبع في الحس المشترك لا في البصر والاحساس انما هو للحس
المشترك فانه يأخذ الصورة عن المادة حال كونها اي حال كون الصورة عند الحس الظاهر واذا زالت هذه الحالة اي المقابلة يبطل ذلك الاخذ
لانتفاء شرطه ويحصل الصورة في الخزانة اي في خزانة الحس المشترك وهو الخيال فلم يحصل الصورة في الحس الظاهر فظهر وجه تخصيص الشارح القوى
بالباطنة وفيه ما افاد بعض الاكابر قدس سره انه لو كان الامر كذلك لزم اشتراط ادراك الحس المشترك بحضور المادة وهو احداث مذهب مخالف لمذهب
الفلاسفة والكلام على مذهبهم وقد صرحوا بانطباع الصورة في الجليدية ثم في مجمع النور واما الحس المشترك فانما ينطبع فيه بعد انطباعها فيهما فلا يمكن
ان يراد بالحس الحس المشترك واما حصول الصورة في الخيال فانما هو عند طريان الذهول لا عند غيبوبة المادة كما يميل عليه كلام المحشي وايضا قال
الشيخ في طبعيات الشفاء فمنها البصر وهو قوة مرتبة في العصبة المجوفة تدرك صورة ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من اشباح الاجسام ذوات اللون
وهذا نص في انطباع الصورة في الحواس الظاهرة والقول بانه تسامح في القول بانطباع الصورة في الجليدية كما تسامح في نسبة الادراك

الى البصر في غاية البعد اذ مذهبهم ارتسام الصورة في الجليدية كما هو مصرح في كتبهم فافهم ولك ان تقول في الجواب عن النقض بصور الجزئيات المرتسمة
في القوى الباطنة ان المراد بالهوية ههنا هوية تمتنع بها فرض الاشتراك مطلقا اي على وجه الاجتماع والبدلية معا وهوية الجزئيات المرتسمة في القوى
الباطنة تمتنع بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع دون البدلية واذا جاز الاشتراك البدلي في الصور الحاصلة في القوى الباطنة فهي غير ممتازة بالهوية
والحاصل ان الصور الحاصلة في القوى الباطنة وان كانت من حيث اكتنافها بالعوارض الحسية غير قابلة للشركة اصلا لكنها من حيث انفسها صالحة
للشركة البدلية دون الاجتماعية الا ترى ان البيضة الحاصلة في الخيال ينطبق على كل بيضة بيضة من البيضات المعينة اذا ارتفع احدها ووضع
الاخرى مقامها على سبيل البدل بحيث يجوز العقل ان يكون هي هي وليس هذا الحكم مختصا ببعض الصور الخيالية كصورة البيضة المعينة وشبح
ضعيف البصر بل يجري في كل صورة خيالية ووهمية كما قال وهكذا سائر الصور الخيالية والوهمية يجري فيها الاشتراك البدلي اذ كل صورة خيالية
ووهمية ينطبق على الافراد العينية والفرضية لان المراد بالاشتراك البدلي مطلق الاشتراك سواء كان بين الموجودات او الاشياء الفرضية
وكلما يرتسم في الخيال فللوهم باستخدام المصورة ان يخترع مثله في الشكل واللون والمقدار وغيرها فيجوز في الصور الخيالية الاشتراك البدلي
بين هذا المخيل والموجود او بين المخيلين في كل تخيل وتوهم كما يظهر بالتامل الصادق وتفصيله اي تفصيل الجواب ان مدركات الحس الظاهر
لوجودها في الخارج ومقارنتها للمادة ولواحقها لحقتها هوية تمتنع بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع والبدلية معا فالصور الحاصلة في الحواس الظاهرة
مجردة عن نفس المادة مع شرط حضور المادة عند الحس ووقوع نسبة ووضع من المقابلة والتلاقي ولا تجريد فيها عن لواحق المادة فهي من قبيل
الموجودات الخارجية قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات الاحساس ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضر عند المدرك على هيأة مخصوصة
من الاين والوضع والمتى والكيف والكم وغير ذلك اذ بعض ذلك لا ينفك الشيء عن امثالها في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره ولا يخفى
ان هذا الكلام من المحشي تصريح بحصول الصورة في الحس الظاهر وقد انكره من قبل حيث قال مدركات الحس الظاهر انما تنطبع في الحس المشترك
لا في الحس الظاهر الا ان يقال المراد انه يحصل الصورة في الحس المشترك فانه ياخذ الصورة عن المادة حال كونها عند الحس الظاهر ويتوهم
ان الصورة الحاصلة في الحس المشترك حال كونها عند الحس الظاهر موجودة في الخارج اذ يلحقها هوية تمتنع بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع والبدلية
معا والصورة الحاصلة في الحس الباطن سواء كان حسا مشتركا او خيالا او وهما لحصولها فيه وكونها مجردة عن المادة وعوارضها تجريدا ناقصا اذ الصورة
الحاصلة في الحس المشترك والخيال مجردة عن المادة بحيث لا يحتاج في وجودها الى وجود المادة لكنها ليست مجردة عن اللواحق المادية كتقدر ما
وتشكل ما ووضع ما والحاصلة في الوهم مجردة عن المادة وعن بعض لواحق المادة لانه ينال المعاني التي ليست هي في ذاتها مادية وان عرض لها
ان تكون في المادة فالصور المرتسمة في الحواس الباطنة بسبب تجردها نحوا من التجريد يلحقها هوية تمتنع بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع دون
البدلية بل هي تقبل الاشتراك البدلي والصورة الحاصلة في العقل لحصولها فيه يلحقها هوية تمتنع بها فرض صدقها على غيرها من الصور العقلية
ولكونها مجردة عن المادة ولواحقها تجريدا تاما يمكن فرض اشتراكها على وجه الاجتماع والبدلية والحاصل ان الصور المحسوسة لاشتمالها
على اللواحق المادية متعينة بحيث لا يحتمل الاشتراك اصلا والصور المدركة بالحس الباطن لتجريدها تجريدا ناقصا يحتمل الاشتراك بدلا لا اجتماعا والصور
العقلية لتجريدها التام يحتمل الاشتراك على وجه الاجتماع ايضا وفيه كلام من وجوه الاول ان التفرقة بين الصور الحاصلة في الحس الظاهر او في الحس

المشترک حال کونها عند الحس الظاهر وبين الحاصلة في القوى الباطنة بان الاولى من الموجودات الخارجية والثانية من الموجودات الذهنية بل لان الصور الحاصلة في الحس الظاهر او في الحس المشترک حال کونها عند الحس الظاهر لا يترتب عليها الآثار الخارجية لان صورة النار الحاصلة في البصر لا تحرق شيئا وحصول صورة الحلاوة في الذوق لا يجعل شيئا حلوا فهي والحاصلة في الخيال سواء في عدم ترتب الآثار فهي موجودات ذهنية الثاني ان قبول الصور الخيالية والوهمية الاشتراک البدلي مم نعم قد يشتبه لتشابه العوارض ولا يتميز تميزا تاما فيجوز ان ما يخيله هو هذا ام ذاک لكن هذا التجويز انما هو من اغلاط الوهم واما في نفس الامر فلا يقبل الاشتراک اصلا لا معا ولا بدلا بل هو مشتمل على الهذية لا يقال المراد بالاشتراک البدلي اعم مما يكون في نفس الامر او بحسب التجويز العقلي الغير المطابق لانه يلزم ح ان يكون بعض الصور الحاصلة في الحس الظاهر او في الحس المشترک حال کونها عند الحس الظاهر من هذا القبيل كصورة ضعيف البصر والشبح المرئي من بعيد فانه يجوز فيهما انه هذا ام ذاک تجويزا غير مطابق الثالث ان للوجود الذهني تشخصا البتة سواء كان موجودا في الحس او العقل فان اراد صدقه بدلا مع هذا التشخص فهو باطل قطعا لان التشخص آب عن الاشتراک الاجتماعي والبدلي معا ذهنيا كان التشخص او خارجيا وان اراد انه مع قطع النظر عن هذا التشخص صادق بدلا فهو كما انه صادق بدلا على كثيرين صادق اجتماعا واجاب عنه بعض الاكابر قدس سره بان ههنا تشخصين تشخص المعلوم فان المعلوم في ادراک الحواس جزئي البتة باتفاق الفلاسفة ثم يلحقه تشخص آخر عند حصوله في الحس فاذا قطع النظر عن هذا التشخص يبقى المعلوم بتشخصه والمحشي يدعي ان هذا التشخص مانع عن الشركة البدلية فان قلت كيف يبقى التشخص الخارجي في الحس مع المصادقة بين الوجود والتشخص وجودا وليس في الحس وجود خارجي فليس هناک تشخص خارجي قلت هذا الايراد لا يضر في هذا المقام فان المقام مقام نقل المذاهب وليس عهدة الصحة والفساد على الناقل وحصول التشخص الذي عرض له في الخارج مذهبهم وقد نصوا عليه بنصوص غير قابلة للتاويل مع انهم يقولون ان التشخص في ظرف يساوق الوجود في ذلک الظرف فلا يصح تبدل الوجود في ظرف التشخص واما بقاء التشخص في ظرف آخر مع عروض وجود آخر فلا يمنعونه فتامل فيه حق التامل وبعد اللتيا والتي اى بعد اجمال الجواب وتفصيله هذا جواب آخر عن النقض بصور الجزئيات الحاصلة في الحواس مطلقا تقريره انک قد عرفت ان المراد بالوجود الذهني ههنا وجود ذهني لا يجد وخذو الوجود الخارجي في ترتب الآثار وهو لا يصدق الا على ما فيه نوع من الاشتراک وهو الاشتراک على وجه الاجتماع قال في الحاشية حاصل هذا الجواب ان المراد بالهوية التشخصية هوية يمتنع بها فرض الاشتراک على وجه الاجتماع والصورة الجزئية الحاصلة في خيال زيد مثلا من حيث هي مع قطع النظر عن العوارض الحاصلة لها في ذلک الخيال ينطبق على تلک الصورة في اى خيال تحصل على وجه الاجتماع قد سبق ان للصورة الحاصلة في الخيال او الوهم وكذا للصورة الحاصلة في الحس الظاهر او في الحس المشترک حال كون المحسوسات عند الحس الظاهر اعتبارين فهي من حيث انها متشخصة بالتشخص الحسي ومكتنفة بالعوارض الحسية موجودة بالوجود الذي يحذو حذو الوجود الخارجي ومن حيث هي هي اى مع قطع النظر عن التشخص الحسي والعوارض المترتبة على هذا التشخص موجودة بوجود لا يحذو حذو الوجود الخارجي ومنطبقة على تلک الصور في اى حس تحصل على سبيل الاجتماع فتلک الصور موجودة ذهنية وغير متحازة بالهوية انها غير مشتملة على هوية يمنع عن الاشتراک الاجتماعي ولكنها مع ذلک ليست بكلية كما قال ولا يلزم من ذلک كلية مدركات الحواس لان مناط الكلية جواز الانطباق على الاعيان الخارجية محققة كانت او مقدرة على وجه الاجتماع انتهى يعني ان الصور الحاصلة

فی الحواس وان کانت غیر مشتملة علی الهوية المانعة عن الاشتراک الاجتماعی لکنها لیست بکلیة اذ مناط الکلیة جواز الاشتراک الاجتماعی بین الاعیان الخارجیة المحققة او المقدرة والصور الحسیة غیر مشترکة بینها بل هی مشترکة بین الصور الموجودة فی الحواس الکثیرة فهی موجودة ذهنیة وما عرض علیه بعض الاکابر قده بان هذا الجواب کالجواب الاول مبنی علی ان الحاصل فی الخیال الهویة فالهویة الخارجیة تکون مکنوفة بالعوارض الخیالیة فاذا قطع النظر عن العوارض الخیالیة تبقی الهویة الخارجیة والهویة الخارجیة غیر مانعة عن الاشتراک الجمعی بین الصور الحاصلة فی الخیالات فقد صدق علی الهویة الخارجیة انها غیر متمایزة بالهویة المانعة عن الاشتراک الجمعی ولو ارید بالهویة ما یمنع الاشتراک بین الاشخاص الخارجیة فح لا یصدق علی الصورة الخیالیة ایضا لانها متمایزة بهویة مانعة عن الاشتراک الجمعی بحسب الخارج واجاب عنه بان المراد المتمایز بهویة مانعة عن الاشتراک فی ظرف ذلک الوجود موجود خارجی والمتمایز لا بهویة مانعة عن الاشتراک بحسب ذلک الظرف موجود ذهنی والهویة الخارجیة فی ظرف الخارج متمایزة بهویة مانعة عن الاشتراک بحسب ذلک الظرف وفیه انه کما ان الصور الحاصلة فی الحواس بهویتها غیر مانعة عن الاشتراک الجمعی بحسب ظرف الذهن ومتمایزة بهویة مانعة عن الاشتراک الجمعی بحسب ظرف الخارج کذلک الهویة الخارجیة غیر مانعة عن الاشتراک الجمعی بحسب ظرف الذهن ومتمایزة بهویة مانعة عن الاشتراک الجمعی بحسب ظرف الخارج فلا وجه للفرق اصلا فتامل ولا تغفل **قوله** وبان المدرک الخ لا یخفی ان المتمایز فی الخارج بماهیة وهویة لا یتمایز فی تحققه الخارجی بماهیة وهویة ینضم الیها فی هذا التحقق سواء کانت الهویة خارجة عن الحقیقة الشخصیة کما ذهب الیه المحققون حیث ذهبوا الی ان الاختلاف بین الکلی والجزئی بحسب الادراک دون المدرک فما کان مدرکا من حیث الانحیاز جزئی وما کان مدرکا من حیث نفس ماهیته مع قطع النظر عن الانحیاز کلی ولما کان الاول منحصرا فی الاحساس والثانی فی التعقل قالوا ما ادرک بالادراک الاحساسی جزئی وما ادرک بالادراک التعقلی کلی او داخلة فیها کما ذهب الیه غیرهم حیث ذهبوا الی ان التشخص جزء عقلی للشخص والشخص مرکب عقلی من الماهیة والتشخص فالهویة علی کلا المذهبین لیس امرا منضما فالمتمایز فی الخارج بماهیة وهویة غیر متمایز بهویة تنضم الیه بحسب هذا النحو من الوجود واجاب عنه بعض الاکابر قده بان هذه المناقشة تشبه المناقشة اللفظیة فانه انما یرد لو ارید بالانضمام حقیقة الانضمام واما ان ارید ما یتمایز بحسب ماهیته وهویة متمیزة بحسب ذلک الظرف من الوجود فلا یرد شیء الا التعسف بحسب اللفظ مع انه من البین ان للموجود فی الحواس هویة مغایرة للهویة الموجودة فی الخارج ضرورة ان اختلاف الوجود یستلزم اختلاف التشخص فالمدرک بالحواس متمایز فی تحققه الذهنی بماهیة وهویة تنضم الیها فی هذا التحقق فلا یصح قول الشارح ان المدرک بالحواس لا یتمایز فی تحققه الذهنی بماهیة وهویة تنضم الیها فی هذا التحقق واجاب عنه بعض الاکابر قده بان مذهب الفلاسفة ان الموجود فی الذهن الهویة الخارجیة وعلیه مبنی جواب المحشی الذی مر فنقول الصورة الحاصلة فی الحواس مشتملة علی هویة خارجیة محفوظة فی الحاسة وقد عرض لها هویة اخری فبالهویة الاولی امتازت عن صور اشخاص اخر وهذا التمیز الذی حصل فی الحاسة قد امتازت به عن الصور الحاصلة من هذا الشخص فی خیالات اخر ففی الحاسة امتازت بهویتین منضمة احدیهما فی هذا النحو من الوجود والاخری فی نحو الوجود الخارجی فالهویة الحاصلة فی الحاسة لم تتمیز فی الذهن بهویة منضمة فی تحققها الذهنی فقط بل یتمایز فی الذهن بهویة منضمة فی الوجود الخارجی ایضا وهو المراد بقول الشارح ان المدرک بالحواس لا یتمایز فی تحققه الذهنی بماهیة وهویة تنضم الیها فی هذا التحقق فلا اشکال الا التعسف والبعد عن اللفظ وهو الذی قال الشارح وکل ذلک تکلف وتعسف **قوله** وکل ذلک تعسف وذلک لان المتبادر من قوله وان انحاز ما تغایر التمیز بالذات انما جعل وجه التعسف انه خلاف المتبادر لان المتبادر من لفظ التعسف انه معنی بعید عن اللفظ والحاصل ان الشارح قد اعترض علی قول

فان انحاز آه بوجهين الاول ان الواجب تعالى موجود خارجي وليس له هوية مغايرة لحقيقته حتى ينحاز بهما معا واجاب بانه تعالى شيء واحد في حد ذاته الا
ان ذلك الشيء يسمى حقيقة من حيث ان الواجب به هو هو ويسمى هوية من حيث انه المميز له تعالى على وجه لا يمكن فرض الشركة فقد يتميز الواجب بحقيقته
وهويته فتخصيصه متغايرتين اعتبارا ثم اعترض عليه بالتعسف وبين المحشي وجه التعسف بان المتبادر من قوله فان انحاز الخ تغاير المميزين بالذات
وههنا هما متغايران اعتبارا والاولى في وجه التعسف ما قال بعض الاساتذة روح الله روحه ان المتبادر من التغاير تغاير المميزين اما بالذات او
بالاعتبار بحيث يكون جهة التغاير متقدمة على صدق المفهومين وههنا بعد تسليم التغاير التغاير متاخر عن صدق الماهية والتشخص وهذا النحو من التغاير
غير التغاير المعتبر عندهم والوجه الثاني من الاعتراض ان الجزئيات المدركة بالحواس المرتسمة في القوى الباطنة منحازة عن غيرها بالحقيقة والهوية
معا وليست موجودات خارجية بل هي موجودات ذهنية واجاب عنه الشارح بان المدرك بالحواس لا ينحاز في تحققه الذهني بماهيته وهويته تنضم اليها
في هذا التحقق ثم اعترض عليه بانه تعسف وبين المحشي وجه التعسف بان المتبادر من قوله فان انحاز آه كون الموجود الذهني غير منحاز بهوية تنضم الى
الماهية في اى ظرف كان قال بعض الاساتذة روح الله روحه الاولى في وجه التعسف ان الظاهر من كلام المص في التقسيم عدم الانحياز في الوجود الذهني
مطلقا فالقول بالانحياز مع انه مخالف لما سبق باطل لان الانحياز الذي سلمه المجيب هو الانحياز الذهني بالهوية العينية وهو غير معقول لان الوجود الذهني
يوجب هوية على حدة في الذهن لان الهوية مساوقة مع كل وجود والوجود في الذهن غير الوجود في الخارج مع ان الهوية العينية قد تنعدم في الخارج
ولا يتفاوت الحال في الوجود الذهني واورد عليه بعض الاكابر قده بان هذا القائل قد حسب مقصود المجيب ان الموجود في الحاسة ليس له هوية ينحاز
بها انما الهوية الخارجية بها يمتاز الموجود الذهني فاورد ان الهوية قد تنعدم ويبقى الموجود الذهني وهذا توهم فاسد لان مقصود المجيب ان الموجود
في الحاسة له هوية موجودة وههنا لكن تلك الهوية هي الهوية التي بها يمتاز في الوجود الخارجي ولا يضر انتفاء الهوية عن الخارج لهذا الوجود الذهني ولئن
اراد هذا القائل ان مبنى الجواب انحياز الموجود الحسي بالهوية العينية الحاصلة في الحس وهو فاسد لان الهوية العينية مساوقة للوجود العيني فلا يصح
حصولها في الحاسة ففيه ان هذا ابطال لقول الفلاسفة ولا يضر في هذا المقام وايضا لو اريد هذا لا يتوجه عليه ان الهوية العينية قد تنعدم عن الخارج
ولا ينعدم الوجود الذهني ثم ان المسلم انما هي المساوقة بين الهوية العينية والوجود العيني في الخارج فلا يصح انتفاء الوجود العيني مع بقاء الهوية العينية
في الخارج ولا قباحة في حصول الهوية العينية في الحاسة مع عروض وجود آخر **قوله** اما ان لا يقبل العدم آه اراد بالعدم العدم المطلق المراد بالعدم
المطلق طبعية العدم لا العدم المطلق المصطلح فانه عدم خاص فالحاصل ان الواجب لذاته يمتنع عليه طبعية العدم فيكون الوجود المطلق المقابل
له ضروريا وههنا كلام من وجوه منها ان الزمان يستحيل عليه العدم المطلق اذ يستحيل عليه العدم السابق والعدم اللاحق فهو واجب وجوابه
ان الزمان لا يستحيل عليه سلب طبعية الوجود بل انما يستحيل عليه سلب الوجود الخاص اعني الوجود السابق واللاحق ولا يلزم منه استحالة العدم
مطلقا واليه اشار بقوله فلا يشكل بالزمان حيث لا يقبل العدم اللاحق لذاته ووجه تخصيص نفي العدم اللاحق عن الزمان مع انه لا يقبل العدم
السابق ايضا عندهم انه قائل بحدوث الزمان وتقدم عدمه على وجوده تقدما في الواقع قال في الحاشية اراد بالزمان نفسه كما هو مذهب
الفلاسفة من ان الزمان امر ممتد متصل غير قار الاجزاء موجود في الخارج بنفسه غير متناه او راسمه وهو الآن السيال انتهى هذا مختار جماعة من
من المتأخرين فعندهم الزمان موهوم والموجود في الخارج انما هو الآن السيال الذي هو راسمه ومنها ان كل ممكن يستحيل عليه العدم المطلق

لان المعدوم المطلق منحصر فی الممتنع وکل ممکن موجود فی علم الواجب ضرورة ان العلم مساوق للتمیز والتمیز بدون الوجود غیر معقول واجیب بان المراد ما یستحیل علیه العدم المطلق لذاته وهو منحصر فی الواجب واما الممکن فلا یستحیل علیه العدم المطلق لذاته بل بالنظر الی علم الواجب ومنها ان انتفاء الوجود الذهنی بالذات لا یستحیل علی الواجب تعالی فانتفاء جمیع انحاء العدم لا یکون مستحیلا علیه تعالی واجیب بان للوجود الذهنی خارج عن المقسم اذ المقسم للواجب والممکن الموجود الخارجی فالواجب ما لا یقبل العدم المطلق بالنسبة الی الوجود الخارجی فلا نقض بانتفاء الوجود الذهنی والتحقیق ما افاد بعض الاکابر قدس ان الواجب ما یمتنع علیه جمیع انحاء العدم الذی ینافی الواقعیة وانتفاء الوجود الذهنی لا ینافی کون الواجب موجودا فی الواقع کما ان انتفاء وجود زید فی مکان مخصوص لا ینافی کونه موجودا فی الخارج قال فی الحاشیة المعلقة علی قوله العدم المطلق ای نفس العدم من حیث هو فی الواجب بالنظر الی ذاته ممتنع کما ان الوجود المطلق المقابل له بالنظر الی ذاته ضروری یعنی ان المراد بالعدم المطلق لیس ما هو المصطلح بل المراد طبعیة العدم ای سلب طبعیة الوجود فالواجب ما له طبعیة الوجود ضروری ویستحیل علیه طبعیة العدم والممکن ما لیس له طبعیة الوجود ضروریا ولا سلب طبعیة الوجود ضروریا بخلاف الزمان فان کلا من الوجود والعدم بالنظر الیه ممکن فما ظن بعض جهلة یونان ان الزمان واجب لاستحالة العدم السابق واللاحق علیه لیس بشیء لان الزمان یمکن سلب طبعیة الوجود عنه وما لا یمکن فی الزمان هو لحوق العدم وهو عدم خاص ولا لحوقه وهو وجود خاص وهما ای لحوق العدم الذی هو العدم الخاص ولا لحوقه الذی هو الوجود الخاص خارجان عن نفس الوجود والعدم لان لحوق العدم سلب الوجود الخاص ولا یلزم من استحالة سلب الوجود الخاص استحالة سلب الوجود مطلقا بل یمکن سلب الوجود المطلق بان لا یوجد اصلا ولا لحوق العدم ضرورة الوجود الخاص وضرورة خصوص الوجود لا ینافی الامکان فان قلت ان الزمان لما استحال علیه العدم السابق واللاحق فاستمرار الوجود واجب لانه اذا امتنع احد النقیضین وجب النقیض الآخر والوجود المستمر نحو من الوجود المطلق فی الواقع فالوجود المطلق ضروری للزمان یقال نقیض العدم السابق والعدم اللاحق سلب العدم السابق واللاحق وهو اعم من الوجود المستمر فانه یصدق بانتفاء الوجود راسا وبثبوت الوجود المستمر فعلی تقدیر استحالة العدم السابق واللاحق یجب سلبهما لا ما هو اخص من سلبهما اعنی الوجود المستمر فضرورة خصوص الوجود والعدم فی الممکن لا ینافی امکانه فتامل انتهی قال بعض الاکابر قدس ما ذکر من عدم منافاة ضرورة خصوص العدم للامکان ان کان صحیحا لان الامکان عبارة عن سلب ضرورة طبعیة الوجود وسلب ضرورة رفع طبعیة الوجود لا عن سلب ضرورة الوجود الخاص وسلب ضرورة رفع الوجود الخاص فلا یکون ضرورة رفع الوجود الخاص منافیا للامکان لکن ما ذکر من عدم منافاة ضرورة خصوص الوجود للامکان والاحتیاج فاسد لان ضرورة الخاص یستلزم ضرورة المطلق بداهة فاذا کان خصوص الوجود ضروریا کان الوجود المطلق ضروریا وفیه ان العدم اللاحق عدم خاص وهو انتفاء الوجود اللاحق فباستحالته یکون الوجود اللاحق ضروریا وضرورة الوجود الخاص یستلزم ضرورة الوجود المطلق فیکون سلب طبعیة الوجود محالا فیلزم کون الزمان واجبا وایضا السلب طبعیة من الطبائع یلحقها الخصوصیة فیلزم کون ضرورة العدم الخاص مستلزما لضرورة العدم المطلق فضرورة العدم الخاص ینافی الامکان والحق ان ضرورة الخاص انما یستلزم ضرورة المطلق فی ضمن الخاص لا مع قطع النظر عن تحققه فی ضمنه وهو لیس ضرورة المطلق حقیقة والوجوب انما یکون بضرورة المطلق من حیث هو کذا وکذا الامتناع انما یکون بضرورة العدم المطلق لا من حیث تحققه فی ضمن الخاص فتامل قوله واظهار آه اعلم انه قال الشارح

تقييد الواجب بقوله لذاته احتراز عن الواجب بالغير وتقييد الممكن بذلك ليس احترازا اذ لاممكن بالغير بل رعاية لموافقة قيد لذاته في الواجب واظهار لكون الامكان مقتضى الذات واورد عليه بان الامكان لايكون مقتضى الذات واجاب عنه المحشي بوجهين الاول ما اشار اليه بقوله فيه مسامحة يعني ان القول باقتضاء الذات للامكان مسامحة والمراد به عدم اقتضاء الغير لان الامكان سلب الضرورة الناشئة عن الذات لاسلب الضرورة الناشئ عنها يعني ان قيد لذاته ليس قيد السلب بل هو قيد المسلوب فلا يكون السلب مقتضى الذات ضرورة انه يجامع الوجوب بالغير والامتناع بالغير يعني لو كان لذاته قيد السلب لكانت الضرورة المسلوبة مطلقة وسلب الضرورة المطلقة انما يكون بانتفاء جميع انحاء الضرورة ذاتية كانت او غيرها فلا يجامع الامكان الوجوب بالغير والامتناع بالغير اذ فيهما ضرورة غيرية ولو كان الامكان عبارة عن سلب مطلق الضرورة فهو ان كان يجامع الوجوب بالغير والامتناع بالغير لكنه يجامع الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي ايضا لان فيهما سلب الضرورة الغيرية فكيف يكون مقابلا لهما واورد عليه بانهم قالوا في نفي الامكان بالغير انه لو كان بالغير يلزم توارد العلتين المستقلتين اعني الذات والغير على شئ واحد وهذا صريح في كون الذات مقتضية له واجيب بانه لما كانت الذات كافية كانت بمنزلة العلة والخلف الذي يلزم في توارد العلل المستقلة على ذات واحدة يلزم في ورود العلة على الذات الكافية فيه والثاني ان القول بان الامكان ليس مقتضى الذات لكونه عبارة عن سلب الضرورة الناشئة عن الذات لا عن سلب الضرورة الناشئ عنها مسلم الا انه يمكن ان يقال سلب الضرورة الناشئة من الذات ناش عنها بان يجعل السلب محمول سالبة المحمول اي يعتبر للسلب نحو من الثبوت ويجعل السلب محمولا على ان اقتضاء الذات للسلب لايعقل بدون اعتبار الثبوت اذ السلب البسيط لايكون بعلة فلا تكون الذات علة مقتضية للسلب البسيط وبالجملة الضرورة المسلوبة ليست ضرورة مطلقة بل هي مقيدة بالناشئة عن الذات فيكون سلب هذه الضرورة اذا كان السلب محمول سالبة المحمول مقتضى الذات ويجامع الوجوب بالغير والامتناع بالغير وانما لم يعتبر الايجاب العدولي لانه موقوف على وجود المثبت له فيلزم تقدم الوجود على الامكان بخلاف السلب المحمولي على ما عليه المتاخرون ويرد عليه وجوه الاول ما قال ولكن الخارج عن الحصر العقلي هو السلب البسيط يعني ان الخارج عن حصر المواد في الوجوب والامتناع والامكان هو السلب البسيط لا السلب الثابت فان الوجوب ضرورة الوجود بالنظر الى الذات والامتناع ضرورة العدم بالنظر اليها فلو لم يكن الامكان سلبهما سلبا بسيطا اختل الحصر والثاني ما اشار اليه بقوله بل ليس ههنا اقتضاء اي ليس في حد الامكان اعتبار الاقتضاء لا في الضرورة ولا في سلبها فان الامكان سلب الضرورة التي هي بالنظر الى الذات سلبا بسيطا وهذا السلب لا يصح انفكاكه عن الذات في مرتبة من المراتب وهو يدل على الاستلزام دون الاقتضاء بل يدل على عدم الاقتضاء اذ على تقدير الاقتضاء كانت الذات متقدمة على هذا السلب فيلزم انفكاك هذا السلب عن مرتبة الذات هف فههنا استلزام بمعنى مطلق امتناع الانفكاك وهو غير الاقتضاء والتاثير والثالث ما قال وعلى كل تقدير اي سواء كان ههنا اقتضاء او لا يكون لا يلزم من سلب المقيد السلب المقيد يعني انه لابد من تقييد الضرورة المسلوبة بقيد اذ ليس الامكان عبارة عن سلب مطلق الضرورة بل هو سلب الضرورة التي هي بالنظر الى الذات ولا يلزم ان يكون السلب مقيدا بهذا القيد حتى يكون السلب ناشيا عن الذات لان نقيض المقيد رفع المقيد لا الرفع المقيد وسياتي تحقيقه في مقامه قوله وهو اي الممكن لذاته آه المشهور ان الموجود الخارجي ينقسم الى الجوهر والعرض والحق ان المقسم اليهما هو الموجود في نفس الامر مطلقا لا الموجود الخارجي

لان العلم والعدد والنسب اعراض وليست بموجودة في الخارج على ما ذهب اليه المحققون اعلم انه لا ريب ان من الاعراض ما لا توجد في الخارج كالنسب والاعداد فانها لا توجد خارج المشاعر بل انما توجد في الاذهان والصورة الذهنية عرض في الذهن مع انها ليست بموجودة خارج المشاعر ولا موجودة بوجود يترتب عليه الآثار الخارجية لكونها موجودة بوجود ظلي عندهم فلا يجوز ان يكون مقسم الجوهر والعرض الموجود الخارجي سواء اريد به الموجود خارج المشاعر او اريد به الموجود بوجود يترتب عليه الآثار الخارجية فالحق ان مقسم الجوهر والعرض هي الماهية الموجودة بوجود مطلقا ذهنيا كان او عينياً والوجود العيني اعم من ان يكون بنفسه او بمنشائه وعلى هذا الامور العامة اعراض كالامور الانتزاعية لانها قائمة بالموضوعات قياما انتزاعيا وتخصيص القيام المأخوذ في تعريف العرض بالقيام الانضمامي يخرج المقولات النسبية والكيفيات الانتزاعية والكم المنفصل عن الاعراض اذ هي باسرها انتزاعية وبالجملة لا فرق بين الامور الانتزاعية والامور العامة فلا وجه لعد احدهما من الاعراض دون الاخرى ومن زعم ان المقسم الموجود خارج المشاعر لما ورد عليه ان العلم والعدد والنسب اعراض مع انها ليست بموجودة في الخارج اجاب عنه بوجهين الاول ما اشار اليه بقوله والقول بان عدها من الاعراض من قبيل المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية في القيام بالموضع والاتصاف بها والثاني ما اومأ اليه بقوله وبان الجوهر والعرض قيدا القسم لا نفسه يعني ان الجوهر والعرض ليسا قسمين بل هما قيدان للقسم والقسم الموجود الخارجي الجوهر والموجود الخارجي العرض وقيد القسم يجوز ان يكون اعم من المقسم فهذين الجوابين تكلف اما في الاول فلما فيه من ارتكاب التجوز في اطلاق لفظ العرض على الموجود الذهني مع انه مخالف لتصريحاتهم وفي الثاني ارتكاب انهم لم يرسموا العرض في شيء من المواضع بحيث يتناول كل فرد منه فانهم لم يبينوا معنى الجوهر والعرض الا في ضمن هذا التقسيم ولم نزيد وافي موضع آخر عند ذكر رسمه على ما يستفاد من هذا التقسيم فان قيل فحينئذ اي حين كون المقسم الموجود في نفس الامر يلزم ان يكون الامور العامة اعراضا لكونها اوصافا موجودة في نفس الامر لتحقق مناشيها ولا يمكن ان تدخل في الجوهر فلا بد وان تدخل تحت العرض والا يختل الحصر مع انهم لم يعدوها منها قلت التركيب العقلي معتبر فيما اي في افراد ما ينقسم الى المقولات او المراد ان التركيب العقلي معتبر فيما ينقسم الى المقولات بالاندراج تحتها كما يقال الماهيات اما جواهر او اعراض فيكون المندرج تحت المقولات مركبا عقليا ولا يلزم ان يكون المقسم مركبا عقليا حتى يكون الجوهر مع كونه مقولة مركبا عقليا وفي بعض النسخ فيما ينقسم اليه المقولات وهذا ظاهر لان المقولة عبارة عن الجنس العالي فيجب ان يكون له فصل والحاصل ان الامور المندرجة تحت مقولة من المقولات تكون مركبات عقلية فلو كانت الامور العامة اعراضا يجب اندراجها تحت احدى مقولات العرض مع انها ليست بمندرجة تحت مقولة من المقولات واذا لم تكن مندرجة تحت مقولة من المقولات فتكون الامور العامة خارجة عنه اي عن العرض لكونها بسائط عقلية فيه ان هذا لا يدفع الاعتراض اذ حاصله انه على تقدير كون المقسم الموجود في نفس الامر يلزم كون الامور العامة اعراضا لكونها اوصافا موجودة في نفس الامر ولا يمكن ان تدخل في الجوهر فلا بد ان يدخل تحت العرض والا يختل الحصر مع انهم لم يعدوا الامور العامة من الاعراض والقول بان التركيب العقلي معتبر فيما ينقسم اليه المقولات فتكون الامور العامة خارجة عن العرض لكونها بسائط عقلية غير دافع له لان اختلال الحصر باق بعد ولو خصص المقسم بالموجود الذي ينحصر في المركبات العقلية فلا محيد عن التكلف واعلم انه لا يلزم من عدم اندراج الامور العامة تحت مقولة ان لا تكون اعراضا اذ العرض غير منحصر في المقولات التسع كما نص عليه الشيخ في قاطيغورياس الشفاء فالامور العامة كالوجود والوحدة وغيرهما اعراض قائمة بالموضوعات قياما انتزاعيا مع عدم اندراجها تحت مقولة من المقولات ونعم ما قال بعض الاكابر قدس

ان الاستدلال بهذا الوجه على عدم كون الامور العامة اعراضا موقوف على ان العرض منحصر في المقولات وعلى ان المقولات اجناس عوال لكل ما يندرج
تحتها وان الامور العامة كلها بسائط والكل في حيز المنع اما الاول فلانهم قالوا الوحدة عرض وخارجة عن المقولات واما الثاني فلانهم صرحوا ان
الفصول غير مندرجة تحت المقولة اندراج نوع تحته بل صدق الجوهر عليه صدق عرضي وقالوا الصور هي الفصول فالصور غير مندرجة تحت
المقولة بحيث تكون مركبة منها ومن غيرها واذا جاز في بعض الموجودات ذلك فليجز مثله في الامور العامة ايضا والسواد والبياض ونحوها عند المحشي
بسائط ذهنا وخارجا فليس واحد من المقولات ذاتية لها مع صدق رسم العرض عليه وبزعمه مذهبا للفلاسفة فليكن الامور العامة من هذا القبيل
واما الثالث فالدليل انما قام على بساطة الوجود ونحوه لا على بساطة كل امر عام مع ان موصوفاتها اي موصوفات الامور العامة ليست بموضوعات
لها لان الشيء لا يقوم وجوده مثلا والموضوع لابد وان يكون مقوما لما حل فيه وانما لا يكون الشيء مقوما لوجوده مثلا لاستحالة تقدم الشيء على نفسه والمقوم
لابد وان يكون مقدما على ما يقومه وانت تعلم ان اختلال الحصر والتكلف بتخصيص المقسم باق بعد واورد عليه بعض الاكابر بوجهين الاول ان
هذا انما يتم في الوجود الحقيقي اذا كان عارضا واما في الوجود المصدري فلا اذ ليس موجودية الموجود به فلا باس بان تتقرر المهية ثم يقوم وجودها المنتزع
كما في سائر العوارض ولو كان الوجود عين المهيات فحاله حال المهيات في الجوهرية والعرضية وتقويم المحل وعدمه فوجود الجوهر جوهر لعدم كونه في
موضوع ووجود العرض عرض لكونه في موضوع وانت تعلم انه ان كان المراد بتقويم المهية لوجودها المنتزع انها مقومة لوجودها المنتزع في الذهن
بعد الانتزاع فلا يخفى ما فيه اذ مقومه الذهن لا المهية لانه صفة قائمة بالذهن قيام العرض بالموضوع وان كان المراد بها انها مقومة لوجودها
الموجود بوجود المنشأ ففيه ان منشأه ان كان صفة زائدة على المهية فيكون تقويمها له عبارة عن تقويم منشئه الذي هو صفة منضمة فيلزم
تقدم الشيء على نفسه كما لزم على تقدير كون الكلام في الوجود الحقيقي وكونه عارضا وان كان منشؤه نفس المهية فلزوم تقدم الشيء على نفسه ظاهر
جدا والثاني انه لو تم ما ذكره فلا يتم الا في الوجود ونحوه ولا يتم في سائر الامور العامة فليتامل قال في الحاشية فيه اشارة الى ما يرد عليه وهو انه
يختل الحصر المعتبر في التقسيمات اذ الامور العامة ليست بجواهر فلو لم تكن اعراضا ايضا يبطل حصر الموجود الممكن في الجوهر والعرض ويمكن ان يقال في جواب
ان الوجود والامكان ونحوهما ماخوذ في المقسم فالمقسم للجوهر والعرض الموجود الممكن في نفس الامر وهو اي المقسم وما اخذ فيه بان يكون جزءا منه ليس
من جملة الاقسام والا يلزم كون الشيء وجزئه فردا لنفسه او لكله فلا يكون الوجود والامكان وغيرهما جواهر ولا اعراضا بل هو مما يصدق عليها لوجوب
صدق المقسم وجزئه على الاقسام فلا يختل الحصر اذ الاختلال انما يلزم لو كان داخلا تحت المقسم ولا يدخل تحت قسم من الاقسام وههنا ليس كذلك
اذ الوجود ونحوه ماخوذ في المقسم وليس داخلا تحته واورد عليه بعض الاكابر اولا بان الوارد بعد تسليم ما قال ان اللازم من بيانكم ان موصوف
الوجود ليس موضوعا فالوجود موجود لا في موضوع فيلزم ان يكون جوهرا ولا وجه لاختلال الحصر ببيان انه ليس في موضوع الا ان يزاد في تعريف
الجوهر قيد زائد لكونه موجودا في المادة او قائما بنفسه وثانيا بان ما قال في العذر غير تام لان الماخوذية في المقسم لا ينافي كونه من الاقسام بل ما يوخذ
فيه ان صدق عليه المقسم صدق الكلي على الفرد فلا بد من دخوله في جملة الاقسام والا اختل الحصر قطعا وفيه ان ما يصدق عليه المقسم ان كان مساويا
للمقسم او اعم منه فلا يكون من جملة الاقسام والمراد بما يوخذ في المقسم ما يكون مساويا للمقسم او اعم منه ويمكن ان يقال لبعض الامور العامة اعني ما يشمل
القسمين لا يمكن ان يوخذ في المقسم لعدم كونه مساويا للموجود في نفس الامر بل اخص منه لصدق الموجود في نفس الامر في القسم الثالث بدونه

فيصدق عليه المقسم صدق الكلي على الفرد فلا بد من دخوله في جملة الاقسام والا يختل الحصر قوله اي في محل آه لما كان ظاهر الكلام موهما لكون تقويم المحل للحال على اي وجه كان سواء كان لطبيعة الحال او تشخصيته كافيا في كونه موضوعا وليس كذلك والا لكان كل محل موضوعا لوجوب احتياج الحال مطلقا في تشخصه الى المحل فسره بقوله اي في محل يقوم ذلك المحل الحال من حيث العموم والخصوص يعني يكون المحل العام مقوما للحال العام والمحل المخصوص يكون مقوما للحال المخصوص ولا قباحة في ان يكون بعض الاعراض من حيث العموم علة لتشخص المحل او من متممات تشخص المحل كما قالوا الزمان علة لتشخص الحركة والاين والشكل والمقدار متممات لعلة تشخص الجسم فلا ينتقض تعريف المادة بدخول موضوعات هذه الاعراض ولا تعريف للموضوع بخروج محالها اما عدم انتقاض تعريف المادة بدخول موضوعات هذه الاعراض فلما قال فالمادة التي هي محل الصورة تقوم ما حل فيها من الاعراض القائمة بها من حيث العموم والخصوص يعني ان المادة وان كانت موضوعة بالنسبة الى الاعراض القائمة بها كالكيفية الاستعدادية وغيرها لكن لا يقوم الحال الذي هو الصورة بهاتين الحيثيتين يعني ان المادة لا تقوم الصورة الحالة فيها من جهتي العموم والخصوص بل انما تقومها من حيث الخصوص لا من حيث العموم واذا لم تكن مقومة لها من حيث العموم فلا تكون موضوعة لها فان الصورة المطلقة لا تحتاج الى الهيولى اصلا بل الهيولى تحتاج اليها في وجودها وتحصلها فالهيولى مادة للصور الحالة فيها لاحتياجها اليها وموضوعة للاعراض القائمة بها لاستغنائها عنها والموضوع عبارة عن المحل المستغني عن الحال بنفس حقيقته وان كان محتاجا الى الحال العام بحسب الخصوصية والعرض عبارة عن الحال المحتاج الى المحل بنفس حقيقته فلا يكون تعريف المادة منتقضا بموضوعات الاعراض المذكورة وذلك لان الصورة ليست محتاجة اليها من حيث هي ولا بد للاعراض من ان تكون محتاجة الى محالها من حيث هي بل الصورة محتاجة اليها من حيث الخصوص فقط والعرض كما يكون محتاجا الى المحل من حيث الخصوص يكون محتاجا اليه من حيث العموم ايضا واذا لم يكن الحال من حيث العموم محتاجا الى المحل فلا يكون الحال عرضا ولا محله موضوعا واما عدم انتقاض تعريف الموضوع بخروج محال الاعراض المذكورة فلما قال بخلاف العرض فانه من حيث هو محتاج الى المحل المطلق ومن حيث الخصوص محتاج الى المحل الخاص فلا يخرج محال الاعراض المذكورة عن تعريف الموضوع لان تلك الاعراض من حيث هي محتاجة الى المحل المطلق وان كان خصوص المحل محتاجا الى الحال من حيث هو والحاصل ان محل الصورة محتاج اليها في الوجود بمعنى ان طبيعة المحل محتاجة الى طبيعة الصورة وخصوص الصورة محتاجة الى خصوص المحل بخلاف العرض فان طبيعة المحل غنية عن طبيعة العرض كما ان خصوص المحل غني عن خصوص العرض فاحتياج طبيعة المحل الى طبيعة الحال في الوجود وغناها عنها في الوجود مدار جوهرية الحال وعرضيته والحال الاول يسمى صورة والثاني عرضا ومحل الاول مادة ومحل الثاني موضوعا والتحقيق ان معنى احتياج العرض المطلق الى الموضوع المطلق والخاص الى الخاص ليس الا ان مطلق وجود العرض محتاج الى مطلق وجود الموضوع ووجود العرض الخاص محتاج الى الموضوع الخاص ولا يخفى على المستيقظ ان الصورة بالقياس الى المادة ايضا على هذه المشاكلة اذ وجود الصورة الخاصة محتاج الى المادة الخاصة ضرورة ان تشخص الحال فرع تشخص المحل كما تقرر عندهم واما احتياج وجود الصورة المطلقة الى وجود المادة المطلقة فلان حلول الصورة الخاصة في المادة يستلزم حلول طبيعتها المطلقة فيها وهو يستدعي ان يكون لطبيعة الصورة حاجة الى المادة اذ الحلول لا يتصور بدون الحاجة الذاتية وقد نصوا عليه ايضا حيث اثبتوا الهيولى في جميع الاجسام بعد اثباتها في الاجسام القابلة للانفكاك

بان الجسمية طبيعة نوعية وقد احتاجت الى المادة في الاجسام القابلة للانفكاك فلا تكون غنية عنها لذاتها والا لما حلت فيها بل تكون محتاجة اليها
لذاتها فتحتاج اليها حيثما كانت واذا كان حلول الجسمية الخاصة في المادة مستلزما لحلول طبيعتها المطلقة والحلول لا يتصور بدون الافتقار
الذاتي فيكون مطلق وجود الصورة ايضا محتاجا الى مطلق وجود المحل فلا فرق بين العرض والصورة بهذا الوجه اصلا وفقه الامر ان الحلول عبارة
عن نحو الوجود ولذا قيل حلول شيء في شيء عبارة عن وجوده له وسنحقق ان شاء الله تعالى ان مصداق الوجود هي نفس الماهية فالطبيعة التي حلت
في شيء يكون بنفس ذاتها وسنخ حقيقتها مصداقا للحلول ومطابقا للوجود الناعتي بلا امر زائد عليها فالصورة لما كان وجودها هو حلولها في محلها
كانت بنفس ذاتها وجوهر حقيقتها مصداقا للحلول ومطابقا للوجود الناعتي فلا يجوز ان تكون مستغنية عن المحل بنفس جبلتها ويعرضها الافتقار
اليه بخصوص لحوقها وهذا هو بعينه شاكلة العرض كما لا يخفى فاستبان ان الفرق بين العرض والصورة لا يمكن بالنحو الذي ذكره وغاية ما يمكن ان
يقال في الفرق بينهما انهما وان اشتركا في كونهما حالين في محل لكن العرض محتاج الى المحل مطلقا يعني ان العرض الخاص محتاج الى المحل
الخاص والعرض المطلق محتاج الى المحل المطلق ومحل العرض لا يحتاج اليه اصلا لا المحل المطلق الى العرض المطلق ولا المحل الخاص الى العرض
الخاص ولا المحل الخاص الى العرض المطلق ولا المحل المطلق الى العرض الخاص واما الصورة فالخاصة منها محتاجة الى محلها الخاص ضرورة
ان تشخص الحال فرع تشخص المحل وتحتاج في وجودها المطلق الى محلها المطلق لانها طبيعة ناعتية وتحتاج محلها الخاص الى طبيعتها المطلقة اذ طبيعتها
المطلقة شريكة لعلة محلها كما ثبت في محله وبهذا يظهر الفرق بين المادة والموضوع اذ المادة تفتقر في وجودها بالفعل الى طبيعة ما حل فيه لا الى خصوصياته
والموضوع لا يفتقر في وجوده بالفعل الى ما حل فيه اصلا لا الى مطلقه ولا الى خصوصه وبعد فيه كلام قد ذكرناه في شرح الهدية السعيدية واعلم انه
لما اشتهر فيما بينهم ان اتصاف شيء بشيء فرع وجود الموصوف اورد عليه المحقق الدواني بان الهيولى متصفة بالصورة مع انه ليس للهيولى تقدم
على الصورة بل الصورة متقدمة عليها واجاب عنه المحشي في الحاشية بقوله اتصاف الهيولى بالصورة من حيث انها صورة مطلقة متقدم
على وجود الهيولى وذلك لان الهيولى امر مبهم في حد ذاتها حتى ان فعليتها فعلية القوة وجوهريتها جوهرية الاستعداد وليس شيئا متحصلا ما لم
يقترن بالصورة ومن حيث انها صورة معينة متاخرة عنه اذ الهيولى بعد اتصافها بالصورة المطلقة توجد وتفيد تشخص الصورة والحاصل
ان الصورة المطلقة متقدمة على الهيولى في وجود نفسها ولا يمكن وجودها مجردة عن العوارض المشخصة كالوضع المعين والمقدار والشكل المعينين
وقابلها هي الهيولى فهي محتاجة الى الهيولى في تشخصها فالصورة الشخصية لافتقارها في وجودها الى الهيولى تكون حالة فيها ويكون الاتصاف بها
انضماميا يتوقف على وجود المحل في الخارج واتصافها بالصورة المطلقة اتصاف انتزاعي كما سيصرح به في الحواشي الآتية بناء على ان الهيولى
امر مبهم والصورة شيء متحصل ولا معنى لانضمام المتحصل الى المبهم فاتصافها بها اتصاف انتزاعي وهو لا يستدعي تقدم وجود الموصوف فيكون
الهيولى قد تصورت اي صارت ذات صورة مطلقة ووجدت فتصورت اي صارت ذات صورة معينة وهذا معنى قولهم الهيولى محتاجة
الى الصورة في وجودها والصورة تحتاج اليها في التشخص انتهى انت تعلم ان الصفة في الاتصاف الانتزاعي لا تكون موجودة في الخارج بوجود
مغاير لوجود الموصوف بل الموصوف يكون في الخارج بحيث يصح انتزاع الصفة عنه والصورة موجودة بوجود مغاير لوجود الهيولى ولا معنى
لكون الحال في الهيولى تشخص الصورة فقط لما عرفت ان حلول الشخص مستلزم لحلول الطبيعة قطعا ولا مدخل فيه للانتزاع اصلا ثم الاتصاف

الانتزاعي وان لم يستدع تقدم الموصوف لكن لا اقل من وجوب المعية بينه وبين وجود الموصوف ولا يصح انتزاع شيء من المعدوم المحض
فافهم واجاب المحقق الدواني عن هذا النقض بوجهين الاول ان علة الهيولى نفس الصورة واما اتصاف الهيولى بالصورة فيجوز ان يكون
متاخرا عن الهيولى فلا محذور وهذا انما يصح لو لم يكن نفس ماهية الصورة حالة في الهيولى وتصير حالة فيها بعد تحققها في نفس الامر مع ان حلول
شيء في شيء لا يكون بدون الحاجة الذاتية كما تقرر عندهم مع ان تاخر حلول الصورة عن نفس الصورة مخالف لتصريحاتهم الثاني ان اتصاف
الهيولى بالصورة من حيث انها صورة ما متقدم على الهيولى وان كان متاخرا عن وجودها الذهني وهذا الاتصاف ذهني والاتصاف بالصورة
المعينة متاخر عن وجود الهيولى ويرد عليه ان الاتصاف بصفة موجودة في الخارج لا يكون الا بوجود تلك الصفة في الخارج وههنا الصورة موجودة
في الخارج فيكون الاتصاف بها ايضا في الخارج لا في الذهن وايضا انهم قد صرحوا ان الهيولى والصورة متلازمتان في الخارج وان الصورة
المطلقة شريكة لعلة الهيولى في الخارج وظاهر ان كون الصورة المطلقة شريكة لعلة الهيولى وكون الهيولى علة قابلة لما يلزم وجودها كالتناهي
والتشكل ليس الا بحسب الوجود الخارجي لا بحسب الوجود الذهني فلا معنى للقول بان اتصاف الهيولى بالصورة ذهني وههنا كلام طويل
قد استوفيناه في شرح الهداية السعيدية وفي رسالة مفردة لنا في هذا البحث والسر فيه ان العرض طبيعة ناعتية محضة والصورة طبيعة مستقلة
من حيث هي وغير مستقلة باعتبار العوارض فتامل انت تعلم انه ان اراد بكون العرض طبيعة ناعتية وكون الصورة طبيعة مستقلة ان العرض
بطبيعته حال في محل بخلاف الصورة ففيه ما عرفت ان العرض والصورة في سبيل واحد وان اراد معنى آخر فليصور حتى ينظر فيه **قوله** وهو المادة
آه المادة ههنا اعم من الهيولى فان محل الصورة الجوهرية المعدنية هو المركب من العناصر الاربعة بناء على بقاء صور البسائط في المركبات كما صرح
به بعض المحققين فما اورد على تعريف الموضوع بالمحل المستغني عن الحال بان محل الصورة المعدنية هي المادة وهي اي المادة العنصرية غير محتاجة
اليها اي الى الصورة المعدنية لا في الوجود مع ان المادة لا بد وان تكون محتاجة الى الصورة في الوجود لان الفرق بين الجوهر الحال والعرض
ان الحال ان كان محله موجودا وهذا الحال انما يوجد بالفعل بمحله فهو عرض وان كان محله لم يوجد بالفعل الا بسبب ذلك الحال ولذلك الحال حق
في ايجاد محله بان يكون نفس ماهية شريكة لعلته فهو الصورة ولا في التحصل النوعي اشارة الى دفع ما قيل ان الحال الذي يحتاج اليه المحل في وجوده
بالفعل او في تحصله نوعا حقيقيا تحقيقيا تكون صورة لا اعراضا والصورة التركيبية وان كانت لا تحتاج اليها المادة في وجودها بالفعل لكنها تحتاج
اليها في تحصلها نوعا اي ياقوتا مثلا فتكون الصورة التركيبية المحصلة لها نوعا جواهر لا اعراضا وجه الدفع ان المادة غير محتاجة الى الصورة التركيبية
اصلا لا في الوجود ولا في التحصل النوعي لانها كانت قبل فيضانها متحصلة بالصورة الجوهرية العنصرية وهي كافية في تحصيلها فلا يحتاج في التحصل
الى تلك الصور اصلا ساقط لان محلها هو المركب الممتزج من العناصر الاربعة وهو قبل الصورة المعدنية ليس متحصلا بصورة تجعلها نوعا محصلا
وان كان موجودا وهذا انما يصح لو كان من شرط الصورة ان تقيم محلها اما موجودا بالفعل او نوعا محصلا فالحال الذي لا يفيد محلها الوجود بالفعل
ولا النوعية ليس صورة فالصور التركيبية جواهر ولكن الظاهر من كلام الشيخ في قاطيغورياس الشفاء ان محل الصورة لا بد وان يكون محتاجا اليها
في شيئيته ووجوده بالفعل لا في تقومه نوعا وقد فصل حد العرض بالحال في شيء قد تمت شيئيته قبل حلوله فيه وقد احترز به عن الصورة اذ الصورة
لا تحل في شيء قد تمت شيئيته قبل حلولها فيه بل انما يصير ذلك الشيء شيئا بتلك الصورة وعلى هذا معنى العرض هو الحال في المحل المستغني عنه

ہی بعینہا ہیولی الجزء بعد طریانہ بمعنی انہا امر واحد بالوحدة الشخصية المبہمة وكذا ہیولی المنفصل بعد زوال الانفصال ہی بعینہا ہیولی المتصل انما يبطل بالاتصال والانفصال الوحدة والكثرة العارضتان فليست الہيولی فی حد ذاتہا ذات حصص حتی تقوم كل صورة فی حصة منہا والا لم تكن قابلة للاتصال والانفصال بل يكون للمتصل حصة من الہيولی وللمتصلين حصة اخری منہا فلا تشترك الہيولی الشخصية بينہما لعدم بقاء الحصة المعينة مع تبدل الصور فظہر ان الہيولی مع وحدتہا الشخصية قابلة للمتقابلات ومحل لكل حلية وصورة ولذا قال والتحقيق ان محل صور المركبات كالصورة الياقوتية ہو الہيولی من حيث انہا متصورة بصور البسائط اجمع فالہيولی بعد كونہا متصورة بصور البسائط صارت مستعدة للصورة التركيبية وان لم تكن بنفسہا او مع واحدة اما اثنين او ثلاثة منہا مستعدة لہا وانت تعلم ان اشكال لزوم عرضية الصور التركيبية باق بعد كما لا يخفی ہی ای الہيولی تحصل تصورہا بصورة ما ای بالقدر المشترك من صور المركبات التی تتصور بصورة معينة منہا ای من صور المركبات والا ای ان لم تحصل محل الصورة التركيبية المعينة التی ہی تحصلة قبل انضمامہا اليہ يلزم حلول المتحصل فی غير المتحصل يعنی ان محل الصورة المعينة التی ہی تحصلة لابد ان يكون متحصلا قبل انضمامہا اليہ اذ لا معنی لحلول المتحصل فی غير المتحصل وتحصله بان تحصل بالصورة النوعية التركيبية المطلقة وتتصف بہا اتصافا انتزاعيا والاتصاف الانتزاعی لا يجب ان يتأخر عن وجود الموصوف كما قال السيد فيہ ان اتصاف الہيولی بالصورة المطلقة اتصاف انتزاعی وہو لا يقتضی تقدم وجود الموصوف فلا يلزم تقدم وجود الہيولی علی وجود الصورة المطلقة وبالصورة المعينة اتصاف انضمامی لوجوده الموصوف قبل انضمام الصفة والاتصاف الانتزاعی لا يجب ان يتأخر عن وجود الموصوف وان استلزمه والاتصاف الانضمامی يجب ان يتأخر عنہ كما سيأتی تفصيل ذلك قد عرفت ان الصفة فی الاتصاف الانتزاعی لا تكون موجودة فی الخارج بوجود مغاير لوجود الموصوف بل الموصوف يكون موجودا بحيث يصح انتزاع الصفة عنہ وہہنا الصورة موجودة بوجود مغاير لوجود الہيولی فلا معنی لانتزاع الصورة المطلقة عنہا لتغاير وجوديہما وايضا الصورة المطلقة التی اتصاف الہيولی بہا اتصاف انتزاعی اما ذاتية للصور المعينة او عرضية لہا علی الاول لا يصح القول بان الاتصاف باحدہما اتصاف انتزاعی وبالاخری انضمامی لان ذاتی الموجود فی ظرف موجود فی ذلك الظرف لا ان مبنی علی نفی وجود الكلی الطبيعی فی الخارج وعلی الثانی لا معنی للقول بان الاتصاف بہا سابق علی الاتصاف بالصورة المعينة لان الصورة المطلقة لا يكون موجودة علی ہذا التقدير الا بمنشأہا ومنشأہا وصف انضمامی ضرورة ان القدر المشترك بين الصور المعينة انما ينتزع عن الصور المعينة فالاتصاف بالقدر المشترك فی قوة الاتصاف بالوصف الانضمامی فلابد وان يتأخر عن وجود الموصوف ثم انہ لا يلزم من حلول الصورة التركيبية فی الہيولی حال كونہا متصلة بصور البسائط حلول المتحصل فی غير المتحصل كما لا يخفی علی من لہ فہم سليم وبہذا يظہر لك ان الہيولی المركبات خمس مراتب بل ست مراتب الاولی تصورہا بالصورة الجسمية المطلقة والثانية تصورہا بالصورة الجسمية المعينة والثالثة تصورہا بصور البسائط فی ہذه المرتبة مرتبتان تصورہا بالصورة المطلقة للبسائط وتصورہا بالصورة المعينة لہا والرابعة تصورہا بالصورة التركيبية المطلقة والخامسة تصورہا بالصورة التركيبية المعينة انتہی **قوله** الصحيح والمادة اه المراد بالتباين ما يشمل التباين الجزئی لما مر فيہ دفع لما يرد علی الشارح من ان قوله والموضوع والمادة متباينان مندرجان تحت المحل اندراج الاخصين تحت الاعم يدل علی التباين الكلی بينہما مع انہ قد سبق ان المادة تكون موضوعا بالنظر الی الاعراض القائمة بہا وجہ الدفع ان المراد بالتباين الاعم من التباين الكلی الشامل للتباين الكلی والجزئی وفيہ انہ ان اراد بالتباين الجزئی ما ہو مصطلح ای المعنی الاعم الشامل للتباين الكلی والعموم والخصوص

من وجه فلا معنى لجعله قسيما للتباين الكلي وان اراد العموم والخصوص من وجه فانما يتم لو ثبت ان من المواد ما ليس بموضوع اصلا وهو في حيز الخفاء فالظاهر ان يوجه بما قال الفاضل ميرزاجان ان المراد بالتباين التباين بالحيثية والاعتبار بمعنى امتناع الصدقان على شئ واحد باعتبار واحد بل باعتبارين لاعتبار الامرين المتضادين فيهما **قوله** اما ان لايكون آه اعلم ان الزمان عند جمهور المتكلمين امر موهوم ومعروض القبلية والبعدية حقيقية وبالذات الاشياء المتقدمة والمتاخرة فالقبل كان موجودا في الواقع ولم يكن البعد موجودا فيه ثم يكون البعد موجودا فيه والاول يسمى متقدما والثاني متاخرا وهذا المعنى عندهم ليس لازما لشئ من الممكنات بل في اختيار الفاعل المختار فما اوجده مع عدم الآخر صار متقدما ثم اوجد الآخر اما معه فصار مع وجوده او مع عدمه فصار بعده وعند جمهور الحكماء امر موجود ومعروض القبلية والبعدية حقيقة متجددة متصرمة بنفسها تكون لاجزائها تقدم وتاخر بالذات وللاشياء الآخر بالعرض بواسطة مقارنته بهذه الحقيقة مع اتفاقهم اي اتفاق المتكلمين والحكماء على انه غير متناه في طرف الماضي واما عند اهل التحقيق من المتاخرين فهو موجود متناه في هذا الطرف اي في طرف الماضي وحكم الوهم بلاتناهيه كحكمه بلاتناهي المكان فكما لاعبرة في حكمه بلاتناهي المكان كذا لاعبرة في حكمه بلاتناهي الزمان فالقديم الزماني عند جمهور المتكلمين والحكماء هو الموجود المستمر في الامتداد الزماني الغير المتناهي في طرف الماضي فلا يقف وجوده عند حد من ذلك الامتداد يكون قبله العدم والفرق بين قول الحكماء والمتكلمين ان القديم الزماني عند المتكلمين ما لايكون مسبوقا بالعدم في الواقع والحادث الزماني ما يكون مسبوقا به في الواقع لان الاعدام والوجودات كلها واقعية عندهم فما يعدم يعدم عن الواقع وما يوجد يوجد في الواقع والسبق واللحوق بهذا الوجه موجب لتوهم ممتد غير متناه يكون القديم مستمرا فيه من دون توقف عليه ولا على جزئه ويكون الحادث في شطر منه وقبله عدمه في تلك المدة الغير المتناهية والحكماء قالوا لاتجدد ولا تعاقب في نفس الامر والواقع ولا يصح ان يقال فيهما عدم ثم وجد او وجد ثم عدم والموجودات كلها قديمة بهذا النحو من الوجود فالموجودات كلها قديمة دهرية وليس شئ منها حادثا دهريا والزمان الغير المتناهي مع ما فيه من الزمانيات المتخصصة بجزء جزء منه سواء كان منطبقا عليه او غير منطبق موجودة في نفس الامر دائما ولا فوت ولا لحوق في هذا النحو من الوجود وانما الفوت واللحوق لبعض الزمانيات من بعض بحسب الوجود الزماني التدريجي والقديم الزماني ما يكون وجوده مستوعبا للزمان الغير المتناهي في جانب الماضي اما على سبيل الانطباق عليه كالحركة القطعية للافلاك او غير منطبق عليها كالحركة التوسطية لها والحادث الزماني ما يوجد في شطر منه اما على سبيل الانطباق عليه او لا على سبيل الانطباق عليه فالقدماء الدهرية بعضها حادث زماني والحادث الدهري ليس بمتحقق خلافا لصاحب الافق المبين فانه زعم ان القبلية الانفكاكية التي تكون القبل بها منفكا عن البعد قد يكون بتخلل امر ممتد او طرف منه موجود او موهوم وهذه القبلية هي القبلية الزمانية ويكون القبل بهذه القبلية في جزء من الممتد او حد منه والبعد في جزء آخر منه او حد آخر ويكون اجزاء المتصل او حد منه فاصلا بينهما وقد يكون لا بتخلل امر ممتد او لا ممتد هو من حدود الممتد بل يكون الانفكاك بين القبل والبعد في نفس الامر وحاق الواقع بحسب تقدم العدم الصريح على ذات المتاخر مع تقرر ذات المتقدم في نفس الامر ففي القسم الاول عدم البعد ووجوده في حدين وفي هذا النحو وجود البعد في حيز عدمه نظير الاول وقوع الجسمين في مكانين ونظير الثاني وقوع الجسمين في مكان واحد على سبيل التعاقب فالمسبوق بالعدم بهذا السبق في وعاء الدهر هو الحادث الدهري والعالم كله حادث دهري والقدم الدهري مختص بذات الواجب سبحانه والمحشي اختار هذا المذهب وسمى هذا الحدوث حدوثا زمانيا حيث قال وعند المحققين القائلين بوجود الزمان وحدوثه وتناهيه في جانب

الماضي القديم الزماني هو الموجود الذي لا يكون وجوده مسبوقا بعدمه في الواقع القديم الزماني على هذا التفسير بعينه القديم الدهري فان القديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم الصريح في نفس الامر فعلى تقدير حدوث العالم والزمان كما هو راى المحشي القدم الدهري مختص بالواجب سبحانه والقدم الزماني عين القدم الدهري وقد قال المحشي في بعض حواشي مبحث الحادث والقديم انما سمي القديم الدهري بالقديم الزماني ونسب الى الزمان باعتبار بعض انواعه وفيه ان ما لا يكون مسبوقا بالعدم في الواقع منحصر في الواجب تعالى على رايه والعالم مسبوق بالعدم الصريح فليس لما لا يكون مسبوقا بالعدم نوع زماني حتى يسمى بالقديم الزماني باعتبار بعض انواعه وبهذا ظهر ان ما قال بعض الاكابر قدس سره ان هذا الكلام لا غبار عليه ليس على ما ينبغي وتحقيقه يقتضي مقاما اوسع من ذلك قوله والحادث آه لم يقسم المص القديم الى هذه الاقسام اي الاقسام التي ينقسم اليها الحادث من المتحيز بالذات وغيره ولم يذكر فيها محل المتحيز بالذات الذي هو الهيولى لكونها محلا للصورة المتحيزة بالذات وحال المتحيز بالعرض الذي هو العرض القائم بالعرض لان المتكلمين كلهم جازمون بامتناع حال المتحيز بالعرض لما ان منهم قائلون بامتناع قيام العرض بالعرض وكما انهم قالوا بامتناع حال المتحيز بالعرض كذلك قالوا بامتناع محل المتحيز بالذات لان محل المتحيز بالذات هي الهيولى وهم قالوا بامتناعها وكذا المتكلمون جازمون بامتناع القديم المتحيز بالذات لان القديم عندهم هو الله تعالى وصفاته وهو منزه عن التحيز وكذا قالوا بامتناع القديم الحال فيه ولما كان لقائل ان يقول الجوهر المجرد ايضا ممتنع عند المتكلمين مع انه بين في التقسيم ما يحتمله بقوله لا متحيز ولا حال فيه فكان له ان يترك ذكره ايضا اجاب عنه بقوله بخلاف امتناع الجوهر المجرد فان بعضهم لم يجزم به بل بعضهم كالامام الغزالي رح واضرابه جزم بوجوده حيث ذهب الى تجرد النفس الناطقة **قوله** فانه قابل للاشارة آه اراد بالتبعية كون الجوهر واسطة في العروض بان يكون اشارة واحدة متعلقة بالجوهر اولا وبالذات وبالعرض ثانيا وبالعرض اعلم ان هذا المعنى للاشارة تابع عنده لكون الشيء متصفا بالتمكن والمتصف به اولا وبالذات هو الجوهر وثانيا وبالعرض العرض اذ ليس للاعراض امكنة مغايرة لامكنة الجواهر فلا يكون الواسطة واسطة في الثبوت بل يكون الواسطة في هذه الاشارة واسطة في العروض وتفصيل المقام ان للاشارة الحسية ثلاثة معان الاول المعنى المصدري الذي هو فعل المشير اي تعيين الشيء بالحس والثاني المعنى الحاصل بالمصدر المراد به ثمرة المعنى المصدري كما يقال الالم حاصل بالمصدر الضرب ولذا فسره بقوله وهو الامتداد الموهوم الآخذ من المشير الى المشار اليه وقد فصله الشارح في محله الثالث تعيين الشيء بالحس بانه هنا او هناك وهذه المعاني بعد اشتراكها في انها لا تقتضي كون المشار اليه بالذات محسوسا بالذات لان مبنى الاشارة على القصد والتوجه وهو كما يتعلق اولا وبالذات بالمحسوس بالذات كذلك يتعلق بالذات بالمحسوس بالعرض ايضا تفترق بان الاول والثاني لا يجب ان تتعلق اولا بالجوهر بل ربما يتعلقان اولا بالعرض وثانيا بالجوهر لانهما لا يتعلقان بالمشار اليه اولا الا بان توجه المشير اليه اولا وكل من الجوهر والعرض يقبل اي يصلح ان يتعلق التوجه اليه اولا فكذا ما هو تابع له اي للتوجه يعني الاشارة الحسية والحاصل ان كلا من الجوهر والعرض صالح لان يتوجه اليه المشير فهو صالح للاشارة الحسية التابعة للتوجه فلا يجب ان تتعلق الاشارة اولا وبالذات بالجوهر وثانيا وبالعرض بالعرض والثالث يجب ان تتعلق اولا بالجوهر وثانيا بالعرض فانه وان كان تابعا للتوجه المشير كالاولين وهذا يقتضي ان تكون حاله كحالهما لكن التوجه بان المشار اليه هنا او هناك لا يتعلق اولا الا بما له مكان بالذات وهو ليس الا الجوهر دون العرض اذ المكان بالذات لا يكون الا للجوهر والعرض تابع له في المكان فتعلق هذا المعنى اولا وبالذات لا يكون الا بالجوهر دون العرض ويرد عليه ان كون المشار اليه بانه هنا او هناك

وان كان للجوهر بالذات وللعرض بالعرض لكن لا يلزم ان يكون تعين الحس بانه ههنا او هناك للجوهر بالذات فان التعيين فعل المشير ومن الجائز ان يعين
المشير اليه مكان بالعرض بانه ههنا او هناك بالذات كما ان المحسوسية لبعض الاعراض بالذات ولمحالها بالعرض لكن التعيين بالمحسوسية يجوز ان يكون
بالذات للمحسوس بالعرض وبهذا اي بما ذكر من معاني الاشارة يندفع ما تيراي وروده من ان الاشارة فعل المشير وهي تكميل الامتداد لا نفسه اي
الاشارة ليست نفس الامتداد اذ الاشارة فعل المشير والامتداد ليس من فعل المشير فكيف يصح تفسير الاشارة الحسية بالامتداد الموهوم وجه
اندفاعه ان فعل المشير انما هو الاشارة بالمعنى الاول لا الاشارة بالمعنى الثاني الذي هو الامتداد وفيه ان المعنى الثالث ايضا فعل المشير الا ان
يقال الحصر ههنا اضافي بالنظر الى المعنى الثاني فافهم وان قابل الاشارة الحسية بالذات هو الاعراض القائمة بالجسم من الالوان والسطوح لا الجسم
فانه محسوس بالعرض والالوان والسطوح القائمة به محسوسة بالذات فلا يصح القول بان الجسم قابل للاشارة الحسية بالذات كما صدر عن المص لان
القابل للاشارة الحسية بالذات ما هو محسوس بالذات وجه اندفاعه انه لا يلزم للاشارة الحسية بالذات ان يكون المشار اليه محسوسا بالذات في
معنى من المعاني وان ما ذكره الشارح ههنا من ان قيد بالذات احتراز عن العرض فانه قابل للاشارة على سبيل التبعية مناف لما ذكره في بحث
الحلول من حواشي شرح التجريد من ان الاشارة تكون الى النقطة والخط والسطح بالذات والى محالها بالعرض وجه اندفاعه ان ما ذكره الشارح في
بحث الحلول هو الاشارة بالمعنى الاول والثاني وما ذكره ههنا هو بالمعنى الثالث **قوله** وما ذكره آه لما كان هذا الكلام من الشارح مشعرا بان صفات
الواجب حلولا في ذاته تعالى مع ان المتكلمين قائلون بقيام الصفات بذاته تعالى من غير حلول لها فيه اعرض عنه وقال بل لا حلول عند المتكلمين
سوى ذلك اي سوى الحلول في التحيز الا ترى انهم لا يطلقون الحلول على قيام الصفات بالواجب تعالى قال بعض ناظري كلام المحشي بل الصفات
عندهم احوال ليست بموجودة ولا معدومة والحلول انما يطلق عندهم على قيام الاعراض التي هي من اقسام الموجود **قوله** فلا يتجه آه ولذا لا يتجه
عليه النقض بالاطراف المتداخلة بانه يصدق عليها تعريف الحلول لكونها متحدة في الاشارة مع انه لا حلول بينها عندهم لانها ليست متحيزة
بالذات يعني ان التعريف للحلول في التحيز بالذات كما يدل عليه تقسيم الحادث والضمير في قول المص ان يختص به راجع الى التحيز بالذات
والاطراف ليست متحيزة بالذات فخرجت عن التعريف ومدار النقض على عود الضمير الى التحيز المذكور في الحال في التحيز مطلقا ومحصل الجواب ان المراد من
التحيز بالذات بدلالة التقسيم والضمير في التعريف راجع اليه فليس المعرف عاما حتى ينتقض التعريف بدخول الغير بل هو خاص واليه جواب آخر عن
النقض تقريره ان المراد باتحاد الاشارة اتحادها بحسب وجودي الحال والمحل على ما ينساق اليه الذهن يعني ان يكون الحال والمحل آبيين من تعدد الاشارة
بحسب وجوديهما وهو في الاطراف المتداخلة بحسب التداخل يعني ههنا قد اتحدت الاشارة بالنظر الى التداخل واما بالنظر الى وجوديهما فيصح التعدد بل
قد يقع قبل حدوث التداخل وقد يقع بعد ارتفاعه مع ان المتكلمين لا يقولون بها اي بالاطراف يعني ان هذا التعريف للمتكلمين وهم لا يقولون بوجود
الاطراف **قوله** فالاولى ان يفسر آه في هذا التفسير اي في تفسير الحلول بالاختصاص الناعت شك مشهور وهو انه ان اريد بالاختصاص
الناعت ما يصح بسببه حمل النعت على المنعوت مواطاة بلا واسطة ذو فبطلانه ظاهر ضرورة ان العرض مثل السواد حال في الجسم قطعا مع انه
لا يحمل على الجسم مواطاة اذ لا يصح ان يقال الجسم سواد قال بعض المحصلين من نظار كلام المحشي يحتمل ان يكون مثل السواد صفة مخصصة للعرض
اي العرض الذي هو مثل السواد اي يكون مبدأ اولا يكون محمولا بالمواطاة فالغرض النقض ببعض الاعراض فلا يدل على انه لا يكون في

الاعراض حمل بالمواطاة اصلا وان يكون مثالا محضا واللام في العرض للجنس او الاستغراق فالحاصل ان فردا من افراد العرض لا يحمل مواطاة فيخرج جميع افراده وهذا موافق لما قيل ان اريد بالناعت ما يصح بسببه حمل النعت على المنعوت مواطاة فلا يصدق على شئ من افراده لكن المناسب لما سيقول المحشي من اثبات الحلول في المشتقات وعرضيتها ان يحمل على الاحتمال الاول فقط وان اريد به ما يصح حمله عليه بواسطة ذو فيرد عليه اختصاص المال بصاحبه يعني انه لا ريب ان المال مختص بصاحبه بحيث يصح الحمل بينهما بواسطة ذو اذ يصح ان يقال زيد ذو مال فيلزم ان يكون المال حالا في صاحبه بل يرد عليه اختصاص المعروض بعارضه يعني ان المعروض له اختصاص بعارضه بحيث يصح حمل المعروض على العارض بواسطة ذو اذ يصح ان يقال السواد ذو جسم فيلزم كون المعروض حالا في العارض مع ان الامر بالعكس واجاب عنه بعض المحققين وهو المحقق الدواني بما حاصله بان المراد به اي بالاختصاص الناعت ان يكون المختص وصفا للآخر ومحمولا عليه بواسطة ذو لذاته لا بسبب امر آخر يعني ان يكون المختص هو السبب القريب لاتصاف الآخر به بان يكون هو بذاته وصفا للآخر كالسواد فانه لذاته محمول على الجسم بتوسط ذو يعني ان السواد سبب قريب لكون الجسم اسود فانه لذاته وصف للجسم ومحمول عليه بواسطة ذو بخلاف المال فانه محمول على المالك لا لذاته بل للاضافة التي هي التملك بل المحمول في الحقيقة هو التملك بواسطة دون المال فان المحمول لابد وان يكون له علاقة بالموضوع ولا علاقة للمال بصاحبه فان المالك هو ذو التملك بالمال فهو انما يتصف بالتملك بالمال لا بالمال واعلم ان المحقق الدواني بعدما اجاب بهذا الجواب قال والحاصل ان تصور الاختصاص الناعت اي الاختصاص الذي للنعت بالنسبة الى المنعوت بديهي بوجه يمتاز عن غيره وذلك يكفي في المقصود فان العقل يجد للاوصاف اختصاصا خاصا بموصوفاتها لا يشاركها فيه غيرها ونفرق بالبديهة بين ذلك الاختصاص والانحاء الآخر من الاختصاصات وبالجملة تصور الاختصاص الذي للنعت بالنسبة الى المنعوت بديهي وهو كاف في المقصود وان لم يكن جهة معلومة اذ لا غرض منه يعتد به وانت تعلم انه يرد عليه اولا ان الاختصاص الناعت على طريق الوصف يابى عنه اذ ح لا يكون المختص وصفا للآخر لذاته يعني ان الهيئة التركيبية الوصفية تدل على ان الناعتية بسبب الاختصاص فلا يصح قوله المراد بالاختصاص الناعت ان يكون المختص وصفا للآخر ومحمولا عليه بواسطة ذو لذاته لا بسبب امر آخر سواء اذ الحمل ههنا بواسطة ذو بسبب امر آخر اعني الاختصاص وثانيا ما بينه بقوله مع انه على ذلك التقدير اي على تقدير ان يراد بالاختصاص ان يكون المختص وصفا للآخر ومحمولا عليه بواسطة ذو لا يصدق الاختصاص الناعت على حلول الصفات المشتقة في موصوفاتها لعدم حملها على موصوفاتها بواسطة ذو وقال في الحاشية الصفات المشتقة لها اختصاص بموصوفاتها وهو منشأ لاتحادها معها اتحادا بالعرض وحملها عليها حملا بالمواطاة انتهى وفيه ان كلامه مبني على ما هو المشهور عند الجمهور من انتفاء الحلول عن المشتقات فالحمل العرضي لا يسمى حلولا عندهم فالاولى ان يقال في جواب الشك ان المراد بالاختصاص الناعت اختصاص به اي بسببه يصير احدهما نعتا للآخر بنفسه لا باعتبار امر آخر غير الاختصاص والمراد بالنعت ما يتصف به الشئ مواطاة او اشتقاقا فالسواد مثلا له اختصاص بالجسم به يصير نعتا له بنفسه بخلاف المال اذ ليس له اختصاص بالمالك كذلك يعني ان المال ليس له اختصاص بالمالك بحيث يكون نعتا له بنفسه بل له اختصاص مع صاحب المال بسبب امر آخر هو التملك فيقال زيد ذو التملك بالمال وكذا المعروض ليس له اختصاص بالعارض بنفسه بل بسبب امر آخر هو العروض بسببه يصير نعتا بواسطة ذو فيقال السواد ذو العرض للجسم وانما قال فالاولى اشارة الى ان جواب المحقق الدواني آئل الى هذا بان يقال المراد بقوله لا بسبب امر آخر ان يكون المختص وصفا للآخر ومحمولا عليه لذاته لا بسبب امر آخر تكن

معروضا بالذات والمراد بالسبب الواسطة والعلاقة عليها شائع والاختصاص ليس واسطة في العروض فاندفع الايراد ان قلت تحقيق ما افاد بعض الاكابر ان الناعتية ليست مرهونة بايدي اسباب بل الذات لنقصان فيها لا تصلح لان تكون موجودة الا بان يكون نعتا فوصف الاختصاص بالناعتية ما تسامح واما لان الاختصاص لازم من لوازم الذات لنقص في الذات فمقتضيات الذات ملزومة للناعتية والاختصاص فوصف به لعلاقة المقارنة فاذا كانت الناعتية ليست بسبب فلا دخل للاختصاص في ان يكون مصحح حمل النعت مواطاة او بواسطة وفي كلام المحقق الدواني اشارة الى هذا وبهذا اي بما ذكر ان النعت ما يتصف به الشئ مواطاة او اشتقاقا يظهر ان العرض اعم من العرضي لان العرضي ما يحمل على المعروض مواطاة وهو اما مشتق او ما في حكم المشتق في الحمل بلا واسطة والعرض عبارة عما يتصف به الشئ سواء كان الاتصاف على طريق الحمل المواطاتي او الاشتقاقي والمشتقات وما في حكمها اعراض يصدق تعريف العرض عليها فما ظن ان الاعراض ليست الا المبادي دون المشتقات وما في حكمه ليس بشئ اذ معنى العرض كما يصدق على المبادي يصدق على المشتقات وما في حكمها ايضا فعد احدهما من الاعراض دون الآخر تحكم كما يلوح اليه ما نقل عن المعلم الاول قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة ويلوح اليه كلام المعلم الثاني في المدخل الاوسط ويوافقه التعليم الاول بحسب ترجمة حنين ابن اسحاق فانه عبر عن اكثر المقولات بالمشتقات كالفاعل والمنفعل والمضاف وغيرها واورد في التمثيل المشتقات وما في حكمها كالاب والابن وفي الدار وفي الوقت ونظائرها فافهم فانه مع وضوحه لا يخلو عن دقة فانه يجوز ان يكون التمثيل بالمشتقات لكونها متحدة مع الاعراض باعتبار كما هو مذهب المحقق الدواني او من جهة المسامحة المشهورة **قوله** ولا بداه لما قال المص انه لا بد من امتياز الباري عن المجرد بغير هذا الوصف المشترك بينهما فيلزم التركيب في الباري من المشترك والمميز اورد عليه بانه لا يلزم التركيب لجواز ان يكون الغير داخلا في الحادث اي المجرد مختصا به ولا يوجد في الباري فحصل الامتياز بين الباري والمجرد بدخول الغير في المجرد دون الباري فاجاب عنه المحشي بقوله تحقق الغير في الحادث اي المجرد ومن غير تحققه في الباري لا يكفي في امتيازهما اذ على تقدير اعتبار عدمه اي عدم الغير في الباري يلزم اعتباره اي اعتبار العدم في الباري وهو مع كونه بين البطلان يستلزم التركيب للزوم اعتبار عدم الوصف المشترك في الباري وعلى تقدير عدم اعتباره يلزم صدق الباري على الحادث اذ الباري عبارة عن الوصف المشترك فما يصدق عليه هذا الوصف يصدق عليه الباري والوصف المذكور صادق على الحادث فيلزم صدق الباري عليه **قوله** فيلزم التركيب آه التركيب من الوصف غير معقول الظاهر انه دليل آخر على بطلان الثاني محصله ان كون الشئ غير متحيز ولا حال فيه وصف للباري ولا يصلح للجزئية اصلا لكونه سلبا وكلما هو وصف للشئ يكون خارجا عنه ولا يمكن التركيب منه فانه يستلزم عروض الشئ لنفسه لان صفة الكل صفة لجميع الاجزاء فعلى تقدير كون المجموع مركبا منه يكون الوصف من جملة اجزائه فيصير عارضا لنفسه ايضا بل هو راجع الى اجتماع النقيضين لان التركيب يقتضي دخول هذا الوصف وكونه وصفا يقتضي الخروج وقد يقرر بان الوصف المذكور عارض للباري والعارض لا بد وان يكون مسلوبا عن مرتبة نفس المعروض وعلى تقدير كونه جزءا يجب ثبوته في تلك المرتبة فيلزم كون الوصف المذكور ثابتا ومسلوبا في مرتبة واحدة وهو اجتماع النقيضين والحق ان امتناع كون الوصف جزءا ضروري قال في الحاشية ان اريد بالوصف مبدء محموله يعني ان اريد بالتجرد ما يفهم من اللفظ فالجواب ما في المتن وان اريد به مبدؤه فالجواب ان التجرد سلب بسيط ومبدؤه خصوصية الذات وهي غير مشتركة فلا يلزم التركيب **قوله** او حدوث آه لفظ او لمنع الخلو لا لمنع الجمع يعني ان حدوث الحادث وقدم القديم من لوازم حقيقتهما فلو تشاركا في الحقيقة لزم قدم

الحادث وحدوث القديم معاً فلا يجوز ان يكون لفظا او لمنع الجمع بل هو لمنع الخلو **قوله** فقيل آه اعلم ان الظاهر من كلام القدماء ان النزاع
فى كون الوجود بديهيا او نظريا مبنى على ان له حقيقة سوى مفهومه ولها افراد موجودة ام لا فمن زعم الاول حكم بالنظرية او اليأس عنه
ومن مال الى الثانى حكم بالبداهة والمتاخرون ادعوا البداهة فى ان صدق الوجود وكذا سائر المعانى المصدرية على ما عدا حصصه مستحيل
فلا يصح كون الوجود صادقا على حقيقة تكون نظرية او مايوسة ولذا قرر البعض النزاع بان الوجود بمعنى ما به الموجودية ومبدأ الآثار اما
نفس مفهومه المصدرى او شئ آخر يكون منشأ لانتزاعه وان لم يصدق عليه فمن قال بالاول حكم بداهته لان بداهة المعنى المصدرى
ضرورية لاخفاء فيها ومن قال بالثانى حكم بانه نظرى او مايوس عنه ولما كان النزاع بهذا الوجه يناسبه ان يذكر المبنى فى دليل كل فريق
ولم يتعرض له احد اعرض المحشى عن تحرير النزاع بهذا الوجه وقال الظاهر ان القائل ببداهة تصور الوجود اراد به المعنى المصدرى الانتزاعى
والقائلين بكسبيته وبامتناعه اراد به منشأ الانتزاع والوجود الحقيقى فان الوجود يطلق على هذين المعنيين فالنزاع بين قائلى البداهة والقائلين
الآخرين لفظى وبين قائلى النظرية وقائلى المايوسية معنوى ويرد عليه ان النزاع اللفظى بعيد عن شان المحصلين اذ يلزم ح عدم فهم كل
مراد الآخر مع استمرار النزاع والبحث من القديم الى الآن والدليل على ان الوجود يطلق على هذين المعنيين ما قال الشيخ الرئيس فى الهيات
الشفاء لكل امر حقيقة هو بها ما هو فللمثلث حقيقة انه مثلث وللبياض حقيقة انه بياض وذلك هو الذى ربما سميناه الوجود الخاص ولم نرد
به معنى الوجود الاثباتى الذى هو المعنى المصدرى للوجود لان الوجود الخاص منشأ لانتزاع الوجود الاثباتى المصدرى فان لفظ الوجود يدل
على معان كثيرة منها الوجود بالذات ومنها الوجود بالعرض ومنها حقيقة الشئ وذاته والاول على قسمين الاول الوجود العام وهو الاثباتى
والثانى الوجود الخاص وهو وجود كل حقيقة بخصوصها اعلم ان كلام الشيخ دال صريحا على ان الوجود الخاص عين الماهية وهذا وان كان حقا
اذ الوجود الذى هو منشأ انتزاع الوجود المصدرى نفس الماهية على التحقيق كما سيجئ ان شاء الله تعالى لكنه مخالف لما ذهب اليه الشيخ من
ان الوجود بمعنى منشأ انتزاع الوجود المصدرى صفة زائدة على الماهيات عارضة لها وغاية التوجيه ما افاد بعض الاكابر قدس سره ان المراد
بالحقيقة ما به الواقعية والمعنى ان لكل امر له ما به الواقعية به يصير تلك الماهية اى تتقرر فللمثلث ما به واقعية به يتقرر المثلث وهذا اى ما به الواقعية
الوجود الخاص فافهم ولا شك ان تصور الوجود الانتزاعى بالكنه بديهى ضرورة ان كنهه ليس الا ما يرتسم فى الذهن عند انتزاعه عن الماهيات
وفهمه من الالفاظ الدالة عليه اذ لا نعنى بكنهه غيره هكذا قال الصدر الشيرازى المعاصر للمحقق الدوانى واورد عليه المحقق الدوانى بانه ليس امرا عينيا
فيجوز ان يكون كنهه انتزاعيا آخر لا يقدر العقل على انتزاعه الا بان ينتزع اولا ذاتياته او عرضياته فيحصل العلم به ثم يعلم ان هذا المفهوم
ما له علاقة مع المنشأ بحيث يصح انتزاعه عنه ولا بعد فيه اصلا ومن ادعى بطلانه فعليه البيان والحاصل ان كون الوجود امرا انتزاعيا
لا يستلزم البداهة لان ما يرتسم فى ذهننا من معنى الوجود وان كان بديهيا لكن لم يثبت انه كنهه حتى يحكم بان تصور الوجود بالكنه بديهى
اذ يجوز ان يكون كنهه انتزاعيا آخر وقال فى بعض حواشى الحاشية القديمة الكلام فى كون الوجود متصورا بالكنه وكونه انتزاعيا لا يدل
على ذلك اذ معنى الانتزاع يرجع الى ادراك شئ من امر آخر بضرب من التحليل فاذا حاولنا اخذ الوجود عن الماهية وادركنا الوجود بوجه
من الوجوه العرضية له كمنشأ الآثار مثلا كان الوجود منتزعا بوجه كما اذا حاولنا معرفة الانسان وادركناه بالضاحك كان ذلك

ادراكاله بوجه فلا فرق في ذلك بين الوجود الخارجي والمنتزع ومن يدعي الفرق فليبين وعلى هذا يكون القول بان كنه الوجود ليس الا ما يرتسم
في الذهن غير نافي النظرية الا ان يقال انه لا فرد للوجود بالمعنى المصدري سوى الحصة ولا كنه له سوى مفهومه الى اصل في الذهن عند التفاته
كنهه بديهة وانكاره مكابرة نعم دعوى بداهة جميع الانتزاعيات كما يظهر من كلام المحشي في مواضع عديدة واستلزام الانتزاعية اياها كما يدل
عليه كلام الصدر مما لا سبيل الى صحته وتصور الوجود الحقيقي الذي هو منشأ لانتزاع الوجود بالمعنى المصدري بالكنه ممتنع او كسبي فانه
ان كان جزئيا حقيقيا واجبا لذاته فتصوره ممتنع والا فكسبي قال بعض الاكابر قدس سره يعني ان النزاع بين قائلي الكسبية والياس معنوي فانه
في الوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشياء ثم فرعه على خلاف آخر هو انه عين الواجب تعالى او امر مغاير له زائد على الماهيات وعلى الاول
يكون تصوره ممتنعا وعلى الثاني يكون نظريا ويرد عليه بانه لو كان المبني ما ذكر لتعرض له احد الفريقين في دليله وايضا دليل قائلي المايوسية
ينتج استحالة التصور على تقدير كونه قائما بالماهية ايضا والقول بان الدليل لعله من مخترعات المتاخرين مما لا يلتفت اليه ثم لا يخفى ان بعد تصور
الشئ بالكنه لا يمكن تعريفه بالرسم المقصود من هذا الكلام تقرير كلام الشارح ان الوجود لو كان بديهيا لا يعرف الا تعريفا لفظيا ودفع ما يورد
عليه ان الكلام في بداهة كنهه وهو لا يمنع تعريفه الحقيقي بالرسم لان الرسم لم يفرض بديهيا ولا يلزم من بداهة الكنه بداهة الرسم وليس المراد
من تصور الشئ بالكنه ما هو المصطلح عنده وهو تصور الحد بان يجعل مرآة للمحدود بل تصور الكنه اعم من التصور بكنه الشئ وبالكنه المصطلح ومحصل
كلامه ان بعد تصور كنه الشئ او تصوره بالكنه لا يمكن تعريفه بالرسم اذ بعد تصوره بالكنه لا يقصد تصوره الا بوجه آخر لانه ان حصل بالرسم
ذلك التصور يلزم تحصيل الحاصل واذا كان المقصود حصول ذلك المتصور بوجه آخر فلا يكون المعرف في الحقيقة ذلك الشئ ولا يكون
التعريف تعريفا له بل يكون المعرف هو الشئ الماخوذ مع الوصف والتعريف يكون تعريفا له اي للشئ الماخوذ مع الوصف لا له من حيث هو
فعلى تقدير ان يكون تصور الوجود بالكنه بديهيا لا يمكن تعريفه الا تعريفا لفظيا فتامل ولا تغفل اورد عليه بانه لو تم لامتنع الترسيم ولا يصح اصلا
لا قبل معرفة الكنه ولا بعده لانه لا يقصد بالرسم معرفة الكنه لان الرسم لا يفيد الكنه كما اعترف به المحشي فلا يقصد الا معرفة وجه من وجوهه فلم يكن
المرسوم ذلك الشئ والجواب ان المقصود من الكسب معرفة امر لم يكن حاصلا من قبل بطريق الكسب والمقصود من الكسب في باب التصورات
تحصيل كنه شئ او معرفته بوجه يمتاز عما عداه فلو امكن الترسيم بطريق الكسب بعد معرفة الكنه فاما تحصيل الكنه الذي لم يكن حاصلا من قبل وهو محال
لان المفروض حصول الكنه واما التمييز عما عداه وقد كان حاصلا باتم وجه بخلاف الترسيم قبل معرفة الكنه وههنا مباحث طويلة الاذيال تركناها
لئلا يوجب الاطالة والاملال **قوله** وهذه الوجوه آه لما كان محصل كلام الشارح ان بداهة تصور الوجود صفة خارجة عنه فجاز ان تكون مطلوبة
بالبرهان اذ الاوصاف الخارجية يمكن فيها النظرية فيجوز ان يكون بداهة تصور الوجود التي من الاوصاف الخارجية نظرية ويصح الاختلاف
فيها فيمكن ان يكون هذه الوجوه استدلالات اورد عليه ان الوجود اذا حصل في النفس من غير كسب ثم التفت الى كيفية حصوله عرف
بمجرد الالتفات انه حصل بلا كسب فاي حاجة الى الاستدلال ومحصله ان البداهة والنظرية من الوجدانيات اذ يعرف بمجرد الالتفات
الى الصورة انها حصلت بلا نظر او بالنظر فلا يحتاج الى الاستدلال واجيب عنه بانه نعم ان البداهة والنظرية من الوجدانيات يعرف
بمجرد الالتفات الى كيفية الحصول لكن حصول الصورة لا يستلزم الالتفات الى كيفية الحصول من البداهة والنظرية اذ قد تحصل صورة

في النفس ولا يلتفت الى كيفية حصولها في اول الامر وهكذا تحصل صورة اخرى ولا تلتفت الى كيفية حصولها ايضا حتى تكثرت الصور وتطاولت المدة فالتبس على النفس كيفية الحصول في البعض يعني بعد تطاول المدة وتكثر الصور التبس على النفس عند الالتفات كيفية حصول البعض الصور ولا يعلم انها حصلت بلا نظر او بالنظر لان العلم بها في اول الامر وان كان سهل لكن بعد طول المدة وكثرة الصور عسير جدا فاحتاجت الى الاستدلال انت تعلم انه لو علم بالالتفات في اول الامر حصولها بلا نظر او بالنظر فبعد طول المدة وكثرة الصور يمكن الالتباس ايضا ولا وجه لتخصيص عدم الالتفات في اول الامر والحق ان سبب الاشتباه ليس بمنحصر في عدم الالتفات الى كيفية الحصول بل قد يكون سبب الاشتباه ان عرف البديهي لازالة الخفاء ثم بعد تطاول المدة اشتبه ان هذا التعريف كان لتحصيل النظري او لازالة الخفاء فالتبس على النفس حال ما عرف لاجله من البداهة والنظرية ثم هذا الجواب كما افاد بعض الاكابر قدس سره وان كان صحيحا في البديهيات والنظريات الاخر غير الوجود المصدري لكن عسى ان لا يصح فيه اذ لا اشتباه هناك والانكار مكابرة وانت خبير بان بداهة البديهي ونظرية النظري يعلم بالالتفات ولا يلتبس الحال فلا يلزم نظرية تصور بداهة الوجود فلا يحتاج الى الاستدلال لان الوجود لو كان نظريا لكان تصوره تصورا بالكنه الذي هو حده مع تغاير بينهما بالاجمال والتفصيل وان كان بديهيا كان تصوره تصور كنهه الذي هو نفسه من غير تغاير فبعد حصوله في النفس لا اشتباه في بداهته ونظريته والحاصل انه كلما يلتفت الى الصورة الحاصلة فان كانت مفصلة مرآة لملاحظة مجمل غير حاصل فهو علم الشيء بالكنه وهو من خصائص النظري فيكون ذلك الشيء نظريا وان لم يكن مرآة فهو العلم بكنه الشيء وهو من خصائص البديهي وهذا يجري في كل تصور يدعى بداهته او نظريته والكلام في التصور فلا يرد انه لا يجري في التصديق واجيب عن اعتراض المحشي بوجوه منها ان بعد كون الصورة الحاصلة مرآة لملاحظة مجمل ان حصل الصورة المجمل في الذهن كما هو مذهب الجمهور فيجوز ان ينسى الكاسب ويبقى المكتسب لان الكاسب علة معدة فيجوز ان لا يبقى مع المكتسب وبعد تطاول المدة يبقى الاشتباه في انه هل كان هناك كاسب فنسي او حصل بلا كسب فيبقى المكتسب مشتبه الحال في البداهة والنظرية وان لم يحصل صورة المكتسب فهو توجيه كلام القوم بما لا يرضون به ومنها انه قد يحصل الاجمال بعد التفصيل وقد يحصل التفصيل بعد الاجمال ثم ان زال التفصيل وبقي الاجمال حصل الاشتباه قطعا ويرد عليه ان مناط النظرية على رأيه ان يحصل التفصيل ويجعل مرآة للملاحظة وفي صورة حصول التفصيل بعد الاجمال وبالعكس هل جعل التفصيل مرآة للملاحظة ام لا على الثاني كلا العلمين بديهيان وعلى الاول العلم الذي حصل بآلة الالتفات نظري في ملاحظة التفت فيها اليه بآلة الالتفات وفي العلم الذي حصل فيه الاجمال بنفسه ضروري لعدم وجود آلة الالتفات ولا باس في كون شيء واحد بديهيا في ملاحظة ونظريا في اخرى وقرر بعض الاعاظم روح الله روحه في حواشي الحاشية القديمة بان العلم بالكنه قد ينقلب الى العلم بكنه الشيء بان يصير الحد التفصيلي مجملا وينقطع الالتفات اليه وهذا العلم نظري قطعا ثم يبقى الاشتباه في العلم بكنه الشيء الذي هو البديهي في انه حصل بعد صيرورته ملحوظا بتفصيله الذي هو الحد فيكون نظريا او حصل ابتداء فيكون بديهيا ولا يرد عليه الايراد المذكور اذ في صورة الانقلاب يصدق النظري على المجمل فان المجمل ههنا هو التفصيل الحاصل بالنظر فانه صار مجملا بالانقلاب ثم يبقى الاشتباه في العلم بكنه الشيء ومنها ما افاد بعض الاكابر قدس سره ان النظرية مبنية على وقوع الحركة الفكرية فالتفصيل ان حصل بالحركة الفكرية وجعل مرآة فهو نظري وان لم يحصل بالحركة الفكرية بل حصل دفعة فهو بديهي من قبيل حصول القضية الحدسية بالحدس فبالالتفات انما يعلم ان التفصيل مرآة

وهذا القدر لا يفيد النظرية وانا يعلم بعد تطاول الزمان انه حصل بالحركة ام لا ويبقى الاشتباه فيه والحاصل منع اختصاص العلم بالكنه بالنظري بل قد يكون في البديهي الحاصل بالحدس ثم لما رد المحشي الجواب المذكور بان العلم ببداهة البديهي ونظرية النظري يحصل بالالتفات قولا ملتبس اصلا فلا يلزم نظرية بداهة الوجود والاحتياج الى الاستدلال اجاب عن الايراد المذكور من عند نفسه وقال فالاولى في الجواب ان يقال لا يلزم من حصول الشئ من غير النظر كونه بديهيا يعني ان البداهة ليست من الوجدانيات حتى يعرف بمجرد الالتفات الى كيفية حصول الصورة كونها بديهية غاية الامر انه يعلم انها حصلت بلا نظر ولا يلزم من حصول الشئ بلا نظر كونه بديهيا فان البديهي ما لا يمكن حصوله بالنظر لا ما يحصل بغير النظر اذ ربما يحصل النظري بالحدس فيجوز ان يكون بداهة تصور الوجود نظرية اذ الحصول بغير الكسب لا يستلزم البداهة فيشتبه الحال فيحتاج في اثبات بداهة الوجود الى الاستدلال وانت تعلم ان قوله فالاولى يدل على انه يمكن ان يؤول الجواب المذكور الى جوابه مع انه لا يمكن ارجاعه الى هذا الجواب اذ لا مناسبة له مع جواب المحشي اصلا وتصحيح الجواب المذكور بان المراد بالبداهة في مسئلة بداهة تصور الوجود بداهته بالنسبة الى كل احد بحيث لا يحتمل الخفاء اطلاقا للعام على الخاص وهذا النحو من البداهة لا يعلم بملاحظة كيفية الحصول فيحتاج الى الاستدلال بعيد غاية البعد وعبارة المحشي آبية عنه اشد الاباء كما لا يخفى واعلم انه قد اشتهر ان النظري ما يتوقف حصوله على النظر والبديهي ما لا يتوقف حصوله عليه واورد عليه بان المطالب كلها يحصل لصاحب القوة القدسية من غير نظر فلم يتوقف حصول معلوم على النظر فان معنى التوقف ان لا يمكن حصول الشئ بدون آخر وههنا قد امكن الحصول بدونه واجاب عنه المحشي بقوله وتحقيق ذلك انه عرف النظري بما يتوقف حصوله على النظر والبديهي بما لا يتوقف حصوله عليه والمراد بالتوقف الترتب لا الاحتياج يعني انه ليس المراد بالتوقف التوقف الحقيقي اعني الاحتياج بمعنى لولاه لامتنع بل المراد به العلاقة المصححة لدخول الفاء وهو الترتب بمعنى انه اذا وجد فوجد فيجوز حصول النظري بالنظر وبغير النظر لان صاحب القوة القدسية يعلم المطالب كلها بالحدس ولما امكن اعادة الايراد عليه بان النظري ح ما يترتب حصوله على النظر وحصوله لصاحب القوة القدسية لا يترتب على النظر فلا يصدق تعريف النظري عليه اجاب عنه بقوله والمراد بالحصول في تعريف النظري يحتمل الحصول المطلق ومطلق الحصول لانهما يتحققان بتحقق فرد فما يترتب حصوله على النظر يصدق يترتب فرد من الحصول على النظر اي فرد كان فيصدق على ما يحصل لصاحب القوة القدسية ان فردا من حصوله وان كان في الفاقد للقوة القدسية يترتب على النظر وفي تعريف البديهي لا يحتمل الا الحصول المطلق لانه لا يترتب فرد من حصوله على النظر على ما يقتضيه التقابل بين البديهي والنظري فالنظري يترتب على النظر وغيره والبديهي لا يترتب على النظر اصلا ولذا اخذ الحصول المطلق في تعريف البديهي لانه انما ينتفي بانتفاء جميع الافراد ويرد عليه وجوه الاول ما ذكره بقوله لا يقال كثير من البديهيات كالمحسوسات والحدسيات اي كالقضايا المحسوسة والقضايا الحدسية يمكن ان يحصل بالنظر مثلا زيد حادث لانه متغير وكل متغير حادث فلا يصدق عليه تعريف البديهي بما لا يترتب فرد من حصوله على النظر واجاب عنه بقوله لانا نقول المحسوسات قضايا يحكم العقل بها بواسطة احدى الحواس والحدسيات قضايا يحكم العقل بها بواسطة الحدس بمشاهدة القرائن يعني ان القضايا التي يحكم العقل فيها بواسطة الحواس او بواسطة الحدس بمشاهدة القرائن محسوسات وحدسيات فالحكم الذي حصل بالحواس او بالحدس بعد مشاهدة القرائن لا يمكن ان يحصل بالنظر واذا لم يحكم فيها بواسطة الحواس او الحدس بمشاهدة القرائن

بل بواسطة النظر فلم يكن من المحسوسات والحدسيات ويصدق عليها انه يترتب حصولها على النظر والحاصل ان العلم الذي حصل في المحسوسات والحدسيات من جهة الحس او الحدس غير العلم الحاصل فيها بطريق النظر والاول يمتنع ان يحصل لاحد بالنظر والثاني يمتنع حصوله لاحد بغير النظر

قال في الحاشية العلم الاحساسي مثلاً سواء كان تصورا او تصديقا يحصل بمعونة الحس فلا يمكن ان يحصل بالنظر فالمراد بالمحسوسات والحدسيات

المعدودتين في البديهيات محسوسات من حيث انها محسوسات وحدسيات من حيث انها حدسيات انتهى انت تعلم ان هذا الجواب ليس بشئ لانه ان اراد ان العلم بالمحسوسات والعلم بالحدسيات الحاصلين بالحس والحدس لا يحصلان بالنظر فمسلم لان العلمين لكن لكنه غير مسلم عند المحشي لان النظرية والبداهة عنده صفتان للعلوم وان اراد المعلوم فظاهر ان المعلوم الحسي والحدسي كما يمكن ان يحصل بالحس او الحدس يمكن ان يحصل بالنظر وان كان لا يمكن ان يحصل بالنظر من حيث انه يحصل بالحس او الحدس فقد ترتب وتوقف بعض انحاء حصولها على النظر فلا يكون بديهيا الوجه الثاني من الايراد ان كان مراد المحشي تجديد الاصطلاح في معنى البديهي والنظري فلا كلام لنا معه فانا انما نتكلم على اصطلاح القوم وان كان المقصود ان البداهة والنظرية في اصطلاح القوم ما ذكره فباطل لان القوم قد استدلوا على بطلان نظرية الكل بلزوم الدور او التسلسل وهو لا يصح على تقدير حصول نظري من غير نظر وما قيل ان الدليل انما هو بالنظر الى فاقد القوة القدسية من حيث هو فاقد لها ليس بنافع فان فاقد القوة القدسية لا يجب ان يكون فاقد القوة الحدسية وفاقد التجربة والوجدان الصحيح فيجوز ان يحصل نظري لصاحب الحدس والتجربة والوجدان الصحيح باحد هذه الاشياء ولغيره بالنظر ولا تحصل نظريات آخر باحد هذه الاشياء بل بالنظر وينتهي سلسلة اكتسابها الى نظري حاصل من غير نظر الثالث ان المحشي قد جزم ههنا ارادة الحصول المطلق في تعريف النظري وفي حواشي شرح التهذيب جزم بكون المراد منه مطلق الحصول ففي كلامه اضطراب ويمكن ان يقال انه يتحقق مطلق الحصول والحصول المطلق كلاهما بتحقق فرد من الحصول بالنظر على وجه التوقف لانهما انما يتحققان بتحقق فرد فقد صدق الحكم بتحققهما لتحققه والبديهي ما لا يتوقف حصوله المطلق على النظر بمعنى ان لا يتحقق فرد من حصوله بالنظر على وجه التوقف اذ لا ينتفي تحققه الا بانتفاء تحقق جميع الافراد فقد صدق على البديهي انه لا يتحقق حصوله المطلق بالنظر على وجه التوقف بخلاف مطلق الحصول لان انتفاءه يتصور بانتفاء فرد وبانتفاء جميع الافراد وما قال في حواشي شرح التهذيب ان المراد في تعريف النظري مطلق الحصول فانما هو لكفاية لا لعدم جواز ارادة الحصول المطلق فاندفع الاضطراب واعلم انه لما كان النظري ما يتوقف فرد من افراد حصوله على النظر والبديهي ما لا يتوقف فرد من افراد حصوله على النظر اصلا فما حصل لاحد بالنظر يكون نظريا بالنسبة الى كل احد

والبديهي ما لا يحصل لاحد بالنظر فلم يختلف البداهة والنظرية باختلاف الاشخاص والاوقات ولذا قال وبهذا ظهر ان ما اشتهر بين المتاخرين

ان البداهة والنظرية تختلفان باختلاف الاشخاص والاوقات مؤول او مردود فعليك بالتامل الصادق قال في الحاشية يمكن بيان التاويل

بانه يجوز ان يكون المحسوسات او الحدسيات بديهيتين ونظريتين في وقتين لانهما قبل حصولها بالحواس والحدس يمكن ان يحصلا بالنظر فيكونان

نظريتين وبعد حصولها بالحواس والقرائن لا يمكن ان يحصلا بالنظر فيكونان بديهيتين انتهى لا يخفى ان هذا الكلام دال على ان امكان الحصول بالنظر وامكان الحصول بالحدس يختلف بحسب الاوقات فحينا يمكن الحصول بالنظر وحينا يمتنع وهو مع انه فاسد لان الامكان من اللوازم لا يبطل من الممكن اصلا يوجب ان يكون المعلوم في وقت نظريا وفي وقت آخر بديهيا حقيقة فيلزم التهافت بين هذا القول والقول السابق

ولذا قال بعض الاكابر قدّه ان معنى التاويل فيه انه لما حصل معلوم واحد بالنظر والحدس مثلا فهو وان كان نظريا حقيقة الا انه يطلق عليه اسم البديهي مجازا لما قد حصل بغير النظر فشابه البديهي ثم قال وينبغي ان يحمل كلام المحشي على ما قلنا من وجه التاويل وفيه تامل اذ كلام المحشي غير دال على ان اطلاق البديهي ههنا على المجاز وقال البعض ان معنى التاويل ان الحيثية مرادة في تعريف البديهي فالبديهي ما لا يتوقف على النظر من حيث انه حصل بلا نظر فالحدسيات والحسيات قبل حصولهما بالحدس والحس نظريات من حيث الذات لا ان انفسهما مما يتوقف لبعض انحاء حصولاتها على النظر فهي نظريات من حيث الذات بالنسبة الى كل احد وكل وقت وهما من حيث انهما حصلا بالحدس والحس بديهيان لا يمكن ان يحصلا بالنظر فهما بديهيان بالنسبة الى كل احد وكل وقت فلم يختلف البداهة والنظرية باختلاف الاشخاص والاوقات وعلى هذا يندفع الايرادات بحذافيرها لكن يرد عليه انه على هذا يفوت اصل مدعى المحشي من جواب الايراد المذكور لان مقصود المحشي ان الحاصل بلا نظر مشتبه لا يحكم بمجرد الالتفات اليه بكونه بديهيا كما زعم المورد فيحتاج الى الاستدلال وعلى هذا اذا لاحظ الذهن كيفية الحصول وعلم انه حصل بلا نظر فقد ظهر البداهة لانه من حيث انه حصل بلا نظر لا يمكن حصوله بالنظر اصلا فلا حاجة الى الاستدلال واجيب عنه بان مجرد الالتفات لا يكفي في الحكم بالبداهة كما زعم المورد بل لا بد من ضم مقدمة اخرى كالقول بان معنى البديهي ما لا يمكن حصوله بالنظر بهذه الحيثية قال بعض الاكابر قدّه هذا ليس مقدمة اخرى بل هو تصور الطرف فان البداهة طرف للحكم المذكور ومقصود المورد ان بعد تصور البديهي والالتفات الى كيفية الحصول يعلم بداهة البديهي ضرورة فلا يصح الاستدلال فان الاستدلال انما يكون لحكم نظري ثم التوجيه بهذا النمط مع انه تكلف صريح ينبو عنه ظواهر عبارات المحشي لا يكاد يتم الا اذا اخذت الحيثية تقييدية فان الحيثية التعليلية لا يفيد لانه يلزم ح كون معلوم واحد نظريا بالذات وبديهيا بسبب عروض حيثية فاما مع بقاء نظريته او بانسلاب النظرية عنه والاول بديهي البطلان والثاني يوجب ان يختلف البداهة والنظرية باختلاف الاشخاص والاوقات واذا كانت الحيثية تقييدية فغير المتوقف على النظر المعلوم من حيث انه حاصل بلا نظر اي بهذا الحيث وهذا فاسد فان المرتب على الحدس نفس المعلوم لا المعلوم الحيث بهذه الحيثية والا فيحصل بالحدس امران المعلوم نفسه وبهذه الحيثية ثم انه يختلف موضوع النظرية والبداهة اذ موضوع النظرية المعلوم نفسه وموضوع البداهة المعلوم الحيث بهذه الحيثية وقد صرح المحشي وغيره بان موضوع النظرية والبداهة واحد كلاهما ممكن التعاقب عليه وبالجملة توجيه كلام المحشي بهذا النمط لا يخلو عن تكلف وفساد هذا كلامه الشريف وهو في غاية المتانة **قوله** لان المطلق آه المقيد على وجهين الاول الطبعية الماخوذة مع القيد بان يكون كل من القيد والتقييد داخلا ويقال له الفرد بالمعنى الاخص وقد يطلق عليه الفرد الاعتباري والثاني الطبعية المضافة الى القيد بان يكون التقييد من حيث هو تقييد لا من حيث انه امر ما معتبر مع الطبعية داخلا والقيد خارجا ويقال له الحصة ليس المراد حصر الحصة في الطبعية المضافة الى القيد لانه كما ان الطبعية المضافة الى القيد حصة كذلك الطبعية الموصوفة بالقيد ايضا حصة وكذا المطلق يوخذ على وجهين الاول الطبعية من حيث الاطلاق ويقال له الطبعية المطلقة والثاني الطبعية من حيث هي هي ويقال له مطلق الطبعية والمراد بالمقيد والمطلق ههنا الحصة انما لم يرد الفرد لاشتماله على القيد واثبات بداهته لا يخلو عن دقة ومطلق الطبعية انما حمل المطلق على مطلق الشيء دون الشيء المطلق لان قيد الاطلاق ماخوذ فيه فلا يصح تقييده اذ اعتبار الاطلاق ينافي التقييد قال في الحاشية المقيد على كلا الوجهين

وكذا المطلق على كلا الوجهين من الامور الاعتبارية الانتزاعية فانه ليس في الخارج الا الشخص مكتنف بعوارض خارجية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنه المطلق والمقيد على الوجهين انتهى يعني ان الموجود في الخارج انما هو الشخص المكتنف بالعوارض الخارجية وينتزع العقل عنه المطلق والمقيد على الوجهين فالمطلق امر انتزاعي اعتباري ليس بموجود في الخارج واما المقيد فقد يلاحظ بانه مجموع مركب من المطلق ومن امر آخر هو القيد وهو الفرد وقد يلاحظ بانه المطلق المضاف او المطلق الموصوف وهي الحصة فالمقيد على كلا الوجهين تعبير وعنوان للشخص الذي هو موجود في الواقع ومكتنف بالعوارض بحيث لا يكون القيد والتقييد كلاهما داخلين فيه ففي الخارج شيء واحد ممتاز بالوجود بنفسه عن الاغيار لكن العقل يحلله الى شيئين شيء به الاشتراك وشيء به الامتياز فالمطلق والمقيد على كلا الوجهين اعتباريان لتوقفهما على اعتبار العقل وانتزاعه وبالجملة عنوان المقيد على احد الوجهين يسمى حصة وعلى الوجه الثاني فردا ومعنون المقيد يسمى شخصا فالحصة والفرد اسمان للعنوان والملاحظ والشخص اسم للمعنون والملحوظ لا يقال المعاني المصدرية ليست لها افراد سوى الحصص فكيف يمكن ان يقال ان معنون الحصص مطلقا عبارة عن الشخص لانا نقول تلك الافراد لكونها انتزاعيات لابد لها من مناشي متحققة مع قطع النظر عن اعتبار الذهن ولحاظه اذ انتهاء كل انتزاعي الى امر موجود في الواقع مع قطع النظر عن اعتبار العقل ضروري وهو منشأ انتزاعه ومعنونه فتامل فان قلت على هذا لا يصح التقسيم بان المقيد ان كان القيد والتقييد كلاهما داخلين فيه ففرد وان كان التقييد داخلا والقيد خارجا فحصة وان كان كلاهما خارجين فشخص اذ مقسم هذه الاقسام على هذا ليس امرا واحدا قلت هذا التقسيم ليس تقسيما حقيقيا بل معنى هذا التقسيم ان عنوان المقيد على احد الوجهين يسمى حصة وعلى الوجه الآخر فردا ومعنونه يسمى شخصا فلا يرد ان التقييد ان كان داخلا في عنوان الحصة دون المعنون فنوعية الكلي بالنسبة الى الحصة كما هو المشهور فيما بينهم وان كان صحيحا لكن لا يصح القول بكون الشخص موجودا خارجيا وكون الحصة امرا اعتباريا كما هو دائر على السنتهم مع كون التقييد داخلا في عنوان الشخص ايضا وان كان التقييد داخلا في معنون الحصة فيصح الفرق المذكور بينها وبين الشخص لكن لا يصح نوعية الكلي بالنسبة الى حصصه لانه مبني على ان تقسيم المقيد اعني الطبيعة الماخوذة مع القيد الى الحصة والفرد والشخص تقسيم حقيقي وان لكل واحد منها عنوانا ومعنونا على حدة مع ان الامر ليس كذلك ولا يرد ايضا انهم صرحوا ان كل كلي بالنسبة الى حصصه نوع حقيقي وهذا لا يصح عند جزئية التقييد للحصص اذ الكلي ح لا يكون تمام ماهية الحصة بل يكون جزءها اذ المراد بالحصص معنوناتها التي هي الاشخاص والتقييد جزء لعنوان الحصص دون معنوناتها ولا ريب ان كل كلي نوع حقيقي بالنسبة الى اشخاصه نفسه وان لم يكن كذلك بالنسبة الى اشخاصه مطلقا بل يكون اما نوعا او جنسا او فصلا او عرضيا فتامل ولا تزل **قوله** وهو متصور الخ لا يقال بطريق الاعتراض على قول المص الوجود جزء الوجودي وهو متصور بالبداهة وجزء البديهي بديهي ان التصور والبداهة مختصان بالعلم الحصولي وعلم النفس بوجودها علم حضوري لما تقرر عندهم ان علمها بذاتها وصفاتها علم حضوري لانا نقول الوجود امر انتزاعي ولا بد في الانتزاع من ان يحصل صورة المنتزع في الذهن اذ لا وجود له مع قطع النظر عن الانتزاع الا بوجود المنشأ ولا يكون موجودا في الذهن الا بعد الانتزاع وبعد الانتزاع يكون له حصول في الذهن فعلم النفس بوجودها علم حصولي والمراد بالصفات في قولهم علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري الصفات العينية لوجودها بلا انتزاع المنتزع ووجود النفس من الصفات الانتزاعية لما ثم اورد المحشي

على كلام المص بقوله ثم لايخفى ان معنى تصور كنه الشئ تمثله فى الذهن سواء كان على وجه التفصيل او على طريقة الاجمال يعنى ان وجودى خاص
وكنه الخاص قد يحصل فى الذهن على وجه التفصيل وقد يحصل على وجه الاجمال وبديهة الخاص يجوز ان يكون بصورة اجمالية فجزء المتصور
بالبداهة لايلزم ان يكون متصورا فضلا عن ان يكون بديهيا واذا لم يلزم من تصور الكل بالبداهة بداهة تصور جزئه فقد ظهران الدليل غير تام
اذ محصله ان الوجود جزء الوجودى والوجودى متصور بالبداهة فيكون الوجود متصورا بالبداهة اذ جزء التصور بالبداهة بديهى وظاهر ان كون
جزء المتصور بالبداهة متصورا بالبداهة غير لازم فالاولى ان يقال اذا كان المقيد بديهيا كان المطلق بديهيا والوجود جزء من وجودى
المقيد وله صورة تفصيلية فقط فاذا كان المقيد بديهيا كان المطلق بديهيا قال فى الحاشية وذلك لان المطلق جزء خارجى لمفهوم المقيد
فتصور المقيد بدون تصور المطلق محال لايتصور وانما قال فالاولى لانه يمكن حمل الكلام عليه انتهى وحمل كلامه عليه بان يراد من قوله وجودى
المقيد ولابد له من لفظين دالين على المطلق والقيد فلابد من تصور المطلق ممتازا عن القيد واورد عليه البعض الاكابر قدّه بان القول
بكون المطلق جزءا خارجيا مشكل فان الجزء الخارجى لايحمل على الكل والمطلق محمول على المقيد ثم قال والحق ان الكلام غير موقوف على كون
المطلق جزء خارجيا لان المقيد عبارة عن المطلق الذى اعتبر معه القيد فالتقييد ملحوظ فيه التقييد لكونه معنى غير مستقل انما يصح ملاحظته
بملاحظة الحاشيتين وتصورهما فلابد من تصور المطلق وملاحظته عند تصور المقيد وملاحظته هذا كلامه الشريف ولايخفى انه صرح فى
ان للمقيد صورة تفصيلية ولابد فيها من تصور الاجزاء تفصيلا وملاحظتها فلابد من تصور المطلق وملاحظته عند تصور المقيد وملاحظته
سواء كان جزءا خارجيا اولا والحق ان المقيد عبارة عن المركب التقييدى والمركب التقييدى سواء كان حصة او فردا عبارة عن مرتبة
التفصيل وكلما هو ملحوظ بلحاظ واحد فهو خارج عن معناه فاجزاؤه فى مرتبة التفصيل كل واحد منها ملحوظ بلحاظ على حدة موجود بوجود على حدة
فكل واحد من اجزائه مغاير للآخر وان كان الموصوف والصفة مثلا متحدين فى نحو آخر من الوجود ولذا لايحمل احدهما على الآخر اذ الحمل
عبارة عن اتحاد المتغايرين فى مرتبة اللحاظ فى الواقع فالمتغايران من حيث انهما متغايران فى مرتبة التفصيل ليسا بمتحدين ولا يحمل
احدهما على الآخر فهما من الاجزاء الخارجية له وكما ان اجزاء المركب التقييدى اجزاء خارجية له وليست اجزاء ذهنية كذلك اجزاء القضية
اجزاء خارجية لها وليست اجزاءً ذهنية اذ لابد من اتحادها وجودا والاتحاد بين المقولات المتباينة محال بناء على اصولهم واما اتحاد
المحمول مع الموضوع فليس الا فى مرتبة المحكى عنه لا فى مرتبة الحكاية والقضية عبارة عن مرتبة الحكاية الذهنية وفى هذه المرتبة كل من الموضوع
والمحمول ملحوظ بلحاظ على حدة فوجود كل مغاير لوجود الآخر فى هذه المرتبة وان كانا متحدين فى نحو آخر من الوجود فتامل وما قيل لابطال ما ذكر
من ان جزء المتصور بالبداهة لايلزم ان يكون متصورا انه لابد فى تصور كنه الشئ من تصور اجزائه الاولية او تصور اجزائه بالغة ما بلغت
يعنى ان علم المتصور بالبداهة علم بكنه الشئ ويجب فى العلم بكنه الشئ من تصور اجزائه الاولية او تصور جميع اجزائه بالغة ما بلغت فلابد ان
يكون جزء المتصور بالبداهة متصورا ساقط اذ لايجب فى تصور كنه الشئ ان يحصل جميع اجزائه تفصيلا بالغا ما بلغت بل يلزم حصوله على
وجه الاجمال فلا يجب حصول اجزائه الاولية ايضا على سبيل الامتياز والانحياز فضلا عن اجزائه الثانوية وغيرها فلم يجب فى العلم بكنه الشئ
تصور جميع اجزائه الا ترى ان الوجه المراد بالوجه اعم من ان يكون ذاتيا او عرضيا والحاصل ان الوجه سواء كان ذاتيا او عرضيا

في تصور الشيء بالوجه معلوم بالذات ومقصود بالعرض لكونه آلة للالتفات فتصور الوجه في هذا التصور تصور كنه الوجه لا تصور الوجه
بالكنه او بالوجه فلا يكون اجزاء الوجه متصورة اصلا سواء كانت اولية او بالغة ما بلغت والا اي لو كان الوجه في هذا التصور متصورا
بالكنه لكان المقصود بالعرض اعني كنه الوجه مقصودا بالذات لكونه ذا الكنه والمعلوم بالذات اعني كنه الوجه معلوما بالعرض في قصد
واحد وهو قصد ملاحظة ذي الوجه وتصور واحد هو تصور الكنه بالكنه والحاصل انه لو كان تصور الوجه تصورا بالكنه لكان الوجه
ذا الكنه وذو الكنه في التصور بالكنه مقصود بالذات ومعلوم بالعرض فيلزم ان يكون المقصود بالعرض مقصودا بالذات والمعلوم
بالذات معلوما بالعرض في قصد واحد وتصور واحد واورد عليه تارة بان اللازم ليس بمحال لان كون الشيء مقصودا بالنظر
الى شيء وغير مقصود بالنظر الى آخر وكذا التصور ليس بمحال والجواب ما افاد بعض الاكابر قده ان معنى مقصودية بالذات كونه ملاحظا
ومرئيا وهذا يقتضي ان لا يكون حاصلا ومعنى المقصودية بالعرض كونه ملاحظا بالتبع ومرآة للغير وهو يقتضي ان يكون حاصلا فلو فرض
تصور الوجه بالكنه يلزم ان يكون مرآة ومرئيا فيلزم ان يكون حاصلا وغير حاصل وملحوظا وغير ملحوظ وتارة بانه يلزم على ما ذكر ان لا
يكتسب نظري من نظري ينتهي الى البديهي لان العلم النظري عنده منحصر في العلم بالوجه والعلم بالكنه ولا يتصور تصور الكنه والوجه فيهما
بالكنه ولا بالوجه فلا يتصور كسب نظري عن نظري ويمكن ان يقال ان المحشي مع ذلك في قصد واحد وتصور واحد وههنا اي في كسب
نظري عن نظري الكسب متعدد فههنا ايض متعددان وبه اي بما ذكر المحشي يعرف الفرق بين علم الشيء بالكنه والعلم بكنه الشيء لانه
ان كانت الصورة الحاصلة من الشيء مرآة لملاحظته ومتحدة معه بالذات مغايرة له بالاعتبار فالعلم بالكنه وان لم تكن مرآة لملاحظته
مع اتحادها معه بالذات فالعلم بكنه الشيء وهذا على راي المحشي من عدم حصول صورة المحدود في الذهن واما على راي الجمهور من حصول
صورة المحدود ومغايرة لصورة الحد فلا وجه لهذا الفرق اصلا فان المنكشف ح المحدود بصورته الاجمالية التي لذي الكنه في الاول
باعداد الحد وفي الثاني من غير اعداده وهذا ليس فرقا في نحو الادراك والعلم ومن ثمه تراهم لا يفرقون بين العلم بالكنه وبكنهه وبه يظهر ان
لا علم في الحقيقة الا العلم بكنه الشيء وذلك لان العلم حقيقة هو الحاصل في الذهن بالذات وفي العلم بكنه الشيء يحصل نفس الشيء واما
في العلم بالكنه فانما يحصل ما هو مرآة له ولا يحصل الشيء بنفسه وانما هو ملتفت اليه هذا ولعله يحتاج الى لطف القريحة قوله فلا بد من الانتهاء
آه اعلم ان المص ذكر في التنزل الاول بداهة التصديق بالوجود حيث قال الى دليل والدليل انما يستعمل في التصديق وهو غير مطلوب بل
المطلوب بداهة تصور الوجود فحمل الشارح قوله الى دليل على الموصل المطلق المتحقق في ضمن الموصل التصوري واعترض عليه المحشي بان حمل الدليل
على الموصل المطلق المتحقق في ضمن الموصل التصوري بعيد لان اطلاق الاخص على الاعم المتحقق في المباين بعيد عن الفهم ولا ينطبق
عليه ما ذكره المص في الجواب اي في جواب التنزل الاول بقوله فانا نستدل بصدق المقدمتين آه فان الصدق والمقدمة انما تستعملان
في القضايا دون التصور الساذج الا بالتكلف وهو ان يحمل على التنظير كما بينه الشارح بقوله والحاصل انا كما نتوصل بصدق مقدمتي الدليل
لا بالعلم بوجودها الى المدلول كذلك نتوصل بتصور اجزاء المعرف لا بالعلم بوجودها الى المعرف ثم لما حمل الشارح قول المص في التنزل الثاني
لا دليل عن سالبتين على التنظير اي كما انه لا دليل عن سالبتين كذلك لا تعريف عن مفهومين سلبيين لان السلب لا يعقل الا بالقياس الى

الثبوت فلا بد فى المعرف من مفهوم وجودى اعترض عليه المحشى بقوله وابعد منه حمل قوله ولا دليل عن سالبتين على ما حمل لان حمل الكلام على
التنظير بحيث يذكر النظير فقط ولا يذكر المقصود ويراد المقصود من المباين فى غاية البعد واما حمل التصور على التصور المطلق المرادف للعلم المتحقق
فى ضمن التصديق وحمل قول المص وجودى على قضية انا موجود كما حمله الفاضل ميرزاجان ظنا منه ان التعبير عن القضية بالمصدر المضاف
الى الموضوع شائع فبعيد اذ لا بد على هذا التقدير ان يراد بقوله وجودى انا موجود وان يراد بالتصور فى قوله وهو متصور بالبداهة التصور
المطلق المتحقق فى ضمن التصديق ليصح اطلاق التصور على تصديق انا موجود يعنى هو مصدق بالبداهة وهو بعيد عن الفهم لانه خلاف
الظاهر وان كان التعبير عن القضية بالمصدر المضاف الى الموضوع شائعا الا ان التصور المضاف الى غير القضية يتبادر منه التصور فقط
فارادة التصور المطلق المتحقق فى ضمن التصديق من التصور فقط اطلاق لاخص على المطلق المتحقق فى المباين وهو بعيد جدا ويابى عنه
قوله فى الجواب قبل التنزل انا لا نسلم آه لانه ح يكون الجواب بمنع مقدمة لم يدعها المستدل وتطبيقه عليه اى تطبيق قول المص انا لا نسلم ان
وجودى حقيقته بكنهها متصورة بالبداهة على حمل التصور على التصور المطلق المتحقق فى ضمن التصديق تكلف اذ يحتاج فيه الى ان يحمل
وجودى على التصديق وحقيقته على حقيقة القضية وكنهها على كنه اجزائها ومتصورة على مصدقة فالاولى فى توجيه الكلام ان لا يؤول
بل يترك على ظاهره ويجعل التنزل تنزلا الى التزام كسبية تصور وجودى المستلزم لكسبية التصديق بانا موجود على زعم المستدل يعنى ان
المستدل زعم ان كسبية وجودى يستلزم كسبية الاذعان بانا موجود بناءً على ان مفهوم الوجود المضاف الى المتكلم مضمون هذا التصديق
فكسبية تصور وجودى يستلزم كسبية ذلك الاذعان على زعمه فكانه قال اذا تنزلنا عن كون وجودى بديهيا وقلنا بكسبيته وكسبية
التصديق بانا موجود فلا بد من الانتهاء الى دليل يعنى انه يجب الانتهاء الى دليل موصل الى هذا التصديق المستلزم لتصور مطلق الوجود المضاف
الى ياء المتكلم ويكون وجود ذلك الدليل بديهيا ويلزم من وجوده كذلك ثبوت بداهة وجودى اى ثبوت بداهة الوجود الخاص المستلزم لثبوت
بداهة مطلق الوجود الذى هو جزء منه فلا اشكال فى ذكر الدليل قال بعض الاكابر قده هذا اخش من التوجيهين الاولين لان الخلل فى التوجيهين
الاولين التكلف من جهة البعد اللفظى والذى يلزم على هذا التوجيه نسبة امر باطل ضرورى البطلان الى عاقل ساكت لم يتفوه به وقال بعضهم
المراد بالدليل معناه اللغوى اى ما يفيد العلم بالشئ سواء كان تصورا او تصديقا وقوله او نقول آه معطوف على قوله وانه جزء وجودى لا على
قوله فلا بد من الانتهاء آه والحاصل ان المستدل استدل اولا ببداهة الوجود المحمولى على بداهة الوجود وثانيا ببداهة الوجود الرابطى وفيه انه
يلزم على هذا حمل الدليل على غير المصطلح وايضا ياباه قوله ولا دليل عن سالبتين لانه ح يصير مستدركا بل يكفى ان يقال الموجبة ما حكم فيها
بوجود المحمول للموضوع فافهم **قوله** فلا اشكال آه اعلم ان اشكال ذكر الدليل وان اندفع بحمل قول الامام الرازى علم الانسان بوجود نفسه
غير مكتسب على ان المراد منه علم كل انسان بانه موجود لكن فى قوله اى فى قول الامام الرازى الوجود جزء من وجوده اشكال الا ان الظاهر
ان المراد بوجود نفسه حصة الوجود مع ان المحمول فى انا موجود هو الموجود المطلق دون الخاص الذى يكون المطلق جزءا منه وفيه انه كما
يمكن ان يحمل قوله وجود نفسه على انه موجود كذلك يمكن حمل قوله من وجوده عليه ولا وجه للفرق بين وجود نفسه ووجوده فى ان يكون
احدهما عبارة عن القضية دون الآخر الا ان يقال لو كان وجوده عبارة عن القضية لكان الظاهر ان يقول والوجود جزء منه

ثم كون الوجود جزءًا من الموجود ظاهر جدًا على مذهب الجمهور واما على رأى المحشى والمحقق الدوانى فلانه وان لم يكن جزءًا حقيقة لكنه فى حكمه
باعتبار ان تعقل المشتق موقوف على تعقله وهذا القدر كاف فافهم **قوله** بل لابد من آه فيه نظر ايراد على التنزل الاول محصله ان التقريب
غير تام لان الكلام فى وجود الشئ فى نفسه دون وجود الشئ لغيره والذى يلزم من الدليل بداهة الوجود الرابطى وكلامنا فى الوجود المحمولى
سواء كانا متخالفين بالحقيقة اولا وقوله وهما متغايران بحسب الحقيقة لان الاول مستقل بالمفهومية والثانى غير مستقل بالمفهومية
والاستقلال وعدمه لا يختلفان باختلاف الملاحظة والاول متعلق التصور ليس الا والثانى قد يكون متعلق التصديق تفنن منه وبيان
لما هو المختار عنده لان الايراد ليس متوقفا على التخالف بحسب الحقيقة واعلم ان محصل ايراد الشارح على التنزل الاول ان الكلام فى كاسب
التصور ووجودى تصور فلا دليل ولا سالبة ولا موجبة فلا يتم التقريب ومحصل ايراد المحشى انا سلمنا ان ههنا دليلا وموجبة لكن الوجود
الذى يشتمل عليه الموجبة وجود رابطى فغايته ما لزم بداهة الوجود الرابطى وكلامنا فى الوجود الذى يقع محمولا فى القضايا فلا يتم التقريب فظهر
الفرق بين الايرادين واستبان ان من زعم عدم الفرق بينهما فقد رجع باوفق ناصل وجوابه ان وجود الشئ للشئ يطلق على معنيين
الاول وجود الشئ لغيره بان يكون موجودا فى نفسه ويكون محمولا عليه ومستقلا بالمفهومية لكن يلحقه التعلق بالغير بالحصول فيه لكونه
من الحقائق الناعتية ووجود الاعراض من هذا القبيل والثانى وجود الشئ لغيره بان يكون رابطا بين الموضوع والمحمول وغير مستقل بالمفهومية
وهو انما يكون فى مرتبة الحكاية فى كل قضية والاول يكون فى الهليات المركبة فى درجة المحكى عنه والمراد ههنا بالوجود الرابطى المعنى الاول لما
يدل عليه ما ذكره المص فى الجواب الذى هو اعتراض على الاستدلال وهو قوله فى جواب التنزل الثانى الموجبة ما حكم فيها بوجود المحمول للموضوع
مم بل ما حكم فيها بان ما صدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول وقد لا يوجدان اذ لا معنى لانكار النسبة الايجابية الحاكية التى هى مدار
القضية لا سيما اذا سلم صدق المحمول على الموضوع اذ معنى صدقه عليه ليس الا الاتحاد الذى يحكى عنه بالنسبة الايجابية **قوله** فلعله اراد آه
هذا التوجيه مع بعده اذ حمل تمام الكلام على التنظير بعيد جدا لا يلايم ما ذكره المص فى الجواب عن التنزل الثانى وهو قوله الموجبة ما حكم فيها آه
ووجه كونه غير ملايم ان المجيب انما تعرض لما ذكر فى التنظير ولم يتعرض لما هو غرض المستدل ولو كان غرضه ذكر التنظير وكان المقصود الموصل
الى التصور لكان المناسب للمجيب ان يواخذ فى مقصود المستدل دون ان يواخذ فى تنظيره ويقرب من التنزل الاول يعنى ان التنزل
الثانى يقرب من التنزل الاول ولا فرق بينهما يعتد به فلا فائدة فى ذكره ووجه قربه من الاول انه استدل فى التنزل الاول ببداهة وجود
الدليل اى المعرف الذى هو وجود خاص على بداهة الوجود المطلق وههنا ببداهة وجود اجزائه على بداهته فكل ما يرد عليه اى على التنزل الثانى
مثل ما يرد على التنزل الاول اذ يرد على الثانى منع بداهة وجود الاجزاء وعلى الاول منع بداهة وجود الدليل **قوله** لان السلب آه اراد الشارح
بالوجودى فى قوله من مفهوم وجودى ما لا يكون السلب جزءا لمفهومه لان الدليل الدال على ان السلب لا يضاف الا الى الوجودى
لا يدل الا على ان المضاف اليه للسلب لا بد وان يكون وجوديا بمعنى ان لا يكون السلب جزءا لمفهومه اذ محصله ان السلب لا شئ محض
فليس هو شيئا حتى يضاف اليه السلب وان كان السلب متعلقا به وواردا عليه ولا يلزم من تعلق السلب واضافته الى الوجودى
كون السلب جزءا لمفهومه حتى ينتفى الثبوت بالمرة ولم يصلح لتعلق السلب واراد الشارح بالعلم بوجوده فى قوله فيكون العلم بوجوده ضروريا

العلم التصوري فلا يتجه ان بداهة التصديق بوجود الشئ لا يستلزم بداهة تصور وجوده التي هو المطلوب لان بداهة التصديق لا يوجب
بداهة الاطراف نعم يتجه انه ان اريد بالوجود الوجود الانتزاعي فالوجود بالمعنى المذكور لا يلزم ان يكون موجودا خارجيا بل يجوز ان يكون انتزاعيا
ذهنيا فقط ولا يكون موجودا خارجيا لا بنفسه ولا بمنشئه وان اريد به مطلق الوجود خارجيا كان او ذهنيا فالسلب موجود ذهني فلا فائدة
في اثبات وجودية اجزاء المعرف ولا يمكن ان يمنع الوجود الذهني بناءً على مذهب المتكلمين لانه نقل عن المستدل الذي هو الامام القول
بالوجود الذهني **قوله** وانه لا يستدعي آه اعلم ان الشارح فهم من قول المص بل باعتبار ما ان بل للاضراب ومعناه انه لا يستدعي تصور
وجودي بالكنه بل يستدعي تصوره بوجه ما وفهم المحشي ان بل للترقي كما يدل عليه قوله بل لا يستدعي الا تصور الطرفين باعتبار ما الا تصور وجودي
باعتبار ما فانه ليس طرفا كما اشرنا اليه يعني انه لا يستدعي تصور وجودي بالكنه بل لا يستدعي تصوره بوجه ما ايض انما يستدعي تصور الطرفين بوجه
لا تصور وجودي بوجه ما فهذا توجيه لكلام المص ويمكن ان تجعل اعتراضا على فهم الشارح ان بل للاضراب وحاصل كلام المص على توجيه المحشي
انا سلمنا كون انا موجود بديهيا لكنه لا يستدعي تصور وجودي لا بالكنه ولا بالوجه بل انما يستدعي تصور مطلق الوجود الذي هو الطرف بوجه ما لا
بكنهه فكيف يكون مستلزما البداهة كنه الوجود الذي هو المطلوب واورد عليه بان الوجود متصور في ضمن انا موجود بالوجه ووجه المطلق
وجه للمقيد فالتصديق بانا موجود يستدعي تصور وجودي ايض بوجه ما لانه مقيد فقوله انا موجود لا يستدعي تصور وجودي بوجه ما باطل وانت
تعلم ان حصول معنى المشتق على وجه الاجمال لا يستلزم تصور الاجزاء مع ملاحظته فضلا عن تصور المبدأ بالوجه او بالكنه وتصوره تفصيلا
غير لازم وفقه الامر ان المعنى المقيد الذي وضع له لفظ واحد لا يفهم منه الا اجمالا ضرورة ان اللفظ الواحد لا يدل الا على معنى واحد وهو
كالفاظ المشتقات فانها لا تدل الا على معنى واحد بخلاف ما اذا دل جزء اللفظ على جزء معناه كالحصص وغيرها لان معانيها هو التفصيل
وان لوحظت معانيها مجملة تخرج عن معانيها فحصول معنى المشتق بالوجه الاجمالي لا يستلزم تصور الاجزاء اصلا فضلا عن تصور المبدأ بالوجه
او بالكنه فافهم وقد يجاب بان كلام المحشي مبني على ما ذهب اليه من عدم دخول المبدأ في المشتق وهذا ليس بشئ لان ما ذكره المحشي ههنا توجيه
لقول المص وعنده المبدأ داخل في المشتق **قوله** كما ان آه اعلم ان المص منع بداهة كنه وجودي وسلم بداهة قضية انا موجود ومنع استلزام بداهتها
بداهة محمولها الذي هو الوجود واورد عدم بداهة احد طرفيه وههنا نظير له فاورد المحشي مناقشة على النظير بقوله فيه ان علم النفس بذاتها علم
حضوري فكنهها حاضر عندها على وجه الاجمال بدون الاكتساب وقيل ان كون المشار اليه بانا الموضوع حضوريا لا يريد عدم بداهته فلا يصلح
ماذكر ايرادا واجيب بان المقصود من منع بداهة الوجود تجويز كسبيته لا منع تسميته بديهيا كما ان المقصود من عدم بداهة الموضوع كسبيته
لا عدم تسميته بديهيا ولتحقيق ما افاد بعض الاكابر قد ان قولنا انا موجود حكاية ولا بد في الحكاية من التصور فلا بد من تصور الموضوع وبناءً على هذا
قالوا كل قضية مركبة من صورة الموضوع وصورة المحمول والنسبة الحاكية بينهما ولا يكفي العلم الحضوري فحاصل كلام المص ان بداهة تصديق انا
موجود لا يستلزم بداهة الوجود والمحمول كما لا يستلزم بداهة الموضوع والتفصيل في العلم بالكنه المراد به اعم من العلم بكنه الشئ فانه يطلق على الاعم
غالبا غير لازم كما عرفت ودفع لما يتوهم من انه لو كان كنه النفس معلوما بالعلم الحضوري لم يقع خلاف في بساطتها وتركيبها وتجردها وماديتها
وجه الدفع ان التفصيل في العلم بالكنه غير لازم اذ يجوز ان يحضر الكنه الاجمالي فلا يتميز اجزاؤه فيجوز ان يكون هذا الكنه بسيطا او مركبا ماديا او مجردا

فهو لم يعلم الاجزاء اختلف عينا **قوله** واذا كان آه بل تصور الكل بوجه ما لا يستلزم تصور الجزء بوجه ما ايراد على الشارح حاصله ان تصور الكل بالوجه على وجه الامتياز ليس مستلزما لتصور الجزء على هذا الوجه اذ لا يلزم ان يكون ما هو وجه للكل على الوجه المذكور وجها للجزء فبداهة تصور وجودي الذي هو الكل بوجه ما على وجه الامتياز لا يستلزم بداهة تصور الوجود المطلق الذي هو الجزء بوجه ما على وجه الامتياز فلا يرد ان هذا لا يصح في الجزء المحمول فان في العلم بوجه الشيء ما هو وجه للكل وجه للجزء المحمول فان ما يصدق على الكل يصدق على الجزء ولو صدقا جزئيا فلو حصل وجه الكل يحصل وجه الجزء ايضا اذ ليس في العلم بوجه الشيء تصور الشيء على وجه الامتياز وفيه ما فيه لان الامر في المطلق والمقيد ليس كذلك اذ يجب فيه تصور كل واحد من المطلق والقيد على حدة فالعلم بالمقيد لا يتصور الا بالعلم بالمطلق وتقييده وجعله آلة للقيد **قوله** وليس يلزم آه لما جوز الشارح ان يكون حقيقة الوجود غير هذا المفهوم البديهي التصور ويكون تلك الحقيقة مناط الموجودية حقيقة ويكون هذا المفهوم عارضا من عوارضها اورد عليه المحشي بقوله انت تعلم ان الكلام في الوجود المصدري الانتزاعي وهو كسائر المعاني مصدرية لا تخصص الا بالاضافات والتقييدات فحقيقته ليست الا مفهومه المنقسم الى الخارجي والذهني وحقائق افراده ليست الا مفهوماتها كيف ولو كانت مفهوماتها عارضة لحقائقها لكانت محمولة عليها فيكون مفهوم الوجود المصدري الخارجي ايضا عارضا لحقيقتها ومحمولا عليها فلا يخلو اما ان تكون تلك المفهومات محمولة على حقائقها بالاشتقاق او بالمواطاة والاول يستلزم كون الوجود الخارجي اي حقيقة الوجود المصدري الخارجي موجودا خارجيا اذ عروض المبدأ اشتقاقا يستلزم صدق المشتق مواطاة فيلزم من عروض الوجود المصدري الخارجي لحقيقته كون حقيقة الوجود المصدري الخارجي موجودة في الخارج مع ان الوجود المصدري مطلقا من المعقولات الثانية التي ظرف عروضها الذهن فقط والثاني يستلزم حمل المعنى المصدري مواطاة على معروضه وهو بديهي البطلان فلا يرد ان غاية ما لزم مما ذكره المحشي في الشق الاشتقاقي كون الوجود موجودا لا كونه موجودا خارجيا لكن يرد عليه اولا ان محصل كلام الشارح على ما يظهر بالتامل انه لا نزاع في الوجود المصدري انما النزاع في الوجود الذي به موجودية الاشياء فلا يتم الدليل الا اذا ثبت ان ليس للوجود حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم وما يصدق عليه هذا المفهوم لا يصدق الا صدقا ذاتيا حتى يكون هذا المفهوم مناط الموجودية ويلزم من بداهته بداهة الوجود الذي عليه مناط الموجودية مع انه يجوز ان يكون له حقيقة غير هذا المفهوم العارض ويكون هذا المفهوم وجها من وجوهه وبالجملة الشارح بصدد تجويز وجود غير المصدري فلا يرد عليه ما اورد المحشي لانه لما جوز ان يكون مفهوم الوجود عارضا لحقيقته فكون الوجود الذي هو حقيقة الوجود بالمعنى المصدري وهو الوجود الحقيقي انما المصدري عارض من عوارضه ووجه من وجوهه موجودا خارجيا غير مستبعد فان قلت غرض المحشي ان ليس لهذا العارض حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البديهي التصور قلت هذا بديهي فلا يحتاج الى ما ذكره من التطويل ومع هذا يرجع مواخذته على الشارح الى المواخذة اللفظية فان غرض الشارح ان الوجود قد يطلق على الوجود المصدري الانتزاعي وقد يطلق على منشأ انتزاعه وهو الوجود بمعنى ما به الموجودية غاية الامر انه يسمي الوجود الذي هو منشأ الانتزاع الوجود المصدري حقيقة الوجود المصدري ويصرح المحشي ان حقيقة الوجود ليس ما يفهم منه من المعنى المصدري اذ تحققه ليس الا باعتبار الذهن وحقيقته متحققة مع قطع النظر عن اعتبار الذهن فهما متفقان على ان للوجود حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البديهي

التصور هو منشأ الانتزاع وانما النزاع في ان المحشي لا يسميه حقيقة الوجود المصدري بل يقول حقيقة الوجود بمعنى ما به الموجودية مغايرة للوجود المصدري وحقيقة المصدري ليست الا ما يحصل في الذهن حين الانتزاع والشارح يزعم انه حقيقة الوجود المصدري ومراده بكونه حقيقة الوجود المصدري كونه منشأ انتزاعه فلم يبق نزاع الا في اللفظ وثانيا ان كون الوجود المصدري مطلقا من المعقولات الثانية وان كان مسلما لكن كون تلك الحقائق منها غير مسلم وتفصيله ان المراد بالحقائق المعروضة للوجود المصدري مناشي انتزاعه ومنشأ انتزاع الوجود المصدري عند من يقول بكون افراده مغايرة لحصصه موجود في الخارج وعارض للمهيات في ظرف الخارج ومناط موجودية المهيات قيامه بها وهو الوجود الحقيقي عندهم فظاهر ان الوجود الحقيقي الذي هو مصداق الوجود المصدري ومنشأ انتزاعه ليس من المعقولات الثانية كما ستعرفه المحشي ايضا وثالثا ان حمل المعاني المصدرية مواطاة على حصصها فقط وعدم حملها مواطاة على غير حصصها في حيز الخفاء عند اتباع المشائية كالمص والشارح وغيرهما لانهم صرحوا ان الوجود المصدري عارض للوجود الحقيقي ومحمول عليه بالمواطاة فكيف يدعي بداهة عدم صدق المعاني المصدرية على غير حصصها مواطاة على ان حصة الكلي صادقة عليه قطعا مع انها معنى مصدري فقد لزم حمل المعنى المصدري على غير حصته حملا بالعرض ثم ان المعنى المصدري على تقدير كونه من الامور الخاصة نوع من مقولة البتة فيحمل على تلك المقولة حملا بالعرض فثبت ان بعض المعاني المصدرية يحمل على معروضه مواطاة واما امتناع حمل المعاني المصدرية على معروضاتها بناء على العرف فلا اعتداد به في العلوم الحكمية ورابعا ان ما ذكره المحشي جار في المبادي الانضمامية ايضا فيلزم ان لا يكون لها افراد سوى الحصص الانتزاعية وذلك لانه لو كان للبياض مثلا حقيقة سوى مفهومه المتصور لكان مفهومه عارضا لحقيقته فان كان هذا المفهوم محمولا عليها بالاشتقاق يلزم قيام البياض بالبياض وان كان محمولا عليها بالمواطاة يلزم حمل المعنى المصدري على معروضه بالمواطاة فتامل وما ظن المحقق الطوسي واتباعه ان الوجود له افراد متخالفة بالحقيقة سوى الحصص فالوجود العارض مقول بالتشكيك على افراده اذ في بعضها اقدم من البعض وفي بعضها اولى من البعض الآخر وعلى تقدير ان يكون افراده حصصا كما بينه المحشي ويكون الوجود المطلق نوعا لها كما هو شان الكلي بالنسبة الى الحصة يلزم ان لا يكون مقولا بالتشكيك فان التشكيك لا يجري في الذاتيات والحاصل ان الوجود مقول بالتشكيك على افراده والمقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لافراده فتحته افراد غير الحصص لان الكلي يكون ذاتيا بالنسبة الى حصصه فليس بشيء لان الكلي انما يكون مشككا بالقياس الى ما يحمل عليه بالمواطاة لان المعتبر في صدق الكلي على الجزئيات عندنا الحمل والوجود وغيره من المعاني المصدرية لا يصدق على معروضاتها مواطاة بل انما تصدق مواطاة على حصصها وهي بالنسبة اليها انواع حقيقية فلا يكون مشككا اصلا فالمشكك انما هو المشتق بالقياس الى افراده التي هي معروضات للمبادي لكون مصداق حمله عليها مختلفا واذا ثبت ان التشكيك يختص بالمشتقات ولا يجري في المبادي ظهر ان المقول بالتشكيك كما صرح به كثير من المحققين هو الموجود بالنسبة الى افراده لا الوجود بالنسبة الى حصصه فمعنى ما قالوا ان صدقه على العلة مثلا اقدم من صدقه على المعلول وصدقه على الواجب اولى من صدقه على الممكن لا يلزم منه الا كون الموجود مشككا بالنسبة الى الحقائق لا كون الوجود مشككا بالنسبة الى الحصص

قوله التي المحوجة آه اعلم انه قد اعترض على الوجه الثاني بوجوه منها ما قال المحشي فان قلت قد اثبت قوم من اهل النظر واسطة بين الموجود

والمعدوم وسموها حالا فلا يكون هذا التصديق بديهيا قال بعض الاكابر قدہ هذا انما يرد لو اخذ قولنا الشيء اما موجود او معدوم مانعة الخلو
واما لو اخذ مانعة الجمع فلا وانت تعلم ان الحصر في هذا التقسيم ضروري فلا بد من الانفصال الحقيقي في هذا التقسيم فيكون صدقهما وكذبهما
ممتنعين فلا يصح الواسطة واجاب عنه المحشي بقوله قلت انهم خصصوا اقساما من الموجود والمعدوم باسم الحال فانها عندهم صفة لها تحقق
بتبعية الغير فان كان التحقق التبعي وجودا حقيقة فهي موجودة والا فمعدومة يعني انهم اصطلحوا واسطة وسموها حالا وهي ليست موجودة
ولا معدومة عندهم واذا قطع النظر عن هذا الاصطلاح فتقسيم الشيء الى الوجود وسلبه ضروري بجزم العقل بالانحصار فيهما بالضرورة
فالحال داخل في احد القسمين ومنها ما اشار اليه بقوله فان قيل هذا الدليل يدل على بداهة جميع التصورات فان التصديق بالتنافي
بين كل شيء ونقيضه ضروري قلنا نحن نستدل على بداهة الوجود ببداهة هذا التصديق بجميع اجزائه ولا نسلم ان التصديقات الآخر
بداهتة كذلك قيل هذا الادعاء ممكن في كل تصديق واجاب عنه بعض الاكابر قدہ بان هذا التصديق حاصل لمن لا يقدر على الكسب
بجميع اجزائه وانكاره مكابرة فاضحة وليس كل تصديق بالتنافي بين الشيئين يحصل لمن لا يقدر على الكسب وفيه ان التصديق
بالتنافي بين كل شيء ونقيضه مثلا التصديق بان هذا الشيء اما زيد او ليس بزيد وهكذا حاصل لمن لا يقدر على الكسب وهذا ظاهر جدا
مع ان هذا الدليل منسوب الى الامام وهو قائل ببداهة جميع التصورات فيه ان التصديق بالتنافي بين كل شيء ونقيضه ضروري حاصل
لمن لا يقدر على الكسب كالبله والصبيان فبداهة التصديق المذكور بجميع اجزائه يستلزم بداهة التصورات والامام انما يقول ببداهة الحاصل
من التصورات لا ببداهة جميع التصورات الا ترى ان كنه الباري سبحانه غير حاصل لاحد ولعل الحق ان بداهة التصديق انما يستلزم
عدم توقفه على تصديق نظري لا عدم توقفه على تصور نظري فجاز ان يكون التصديق بديهيا والاطراف نظرية ولو كان التصديق نظريا
بسبب نظرية الاطراف لزم اكتساب التصديق من التصور قوله وكذا يتوقف آه لما كان الظاهر من كلام الشارح ان التغاير عين الاثنينية
اورد عليه المحشي بان التغاير كون كل من الشيئين غير الآخر ويقابله العينية فمصداق التغاير خصوصية كل واحد منهما المختصة به بالقياس
الى الآخر والاثنينية كون الطبيعة ذات وحدتين ويقابلها كون الطبيعة ذات وحدة او ذات وحدات ومصداقها هي الطبيعة المشتركة المعروضة
للوحدتين فيكون الفرق بين التغاير والاثنينية بحسب المصداق ولكل واحد منهما مقابل مخصوص لا يقابل الآخر فالتغاير ليس نفس الاثنينية
بل تصوره ليس مستلزما لتصورها لعدم العلاقة الذاتية التي يكون بحسبها اللزوم العقلي بينهما فهذا التصديق لا يتوقف على تصورات هذه
الامور ولا يستلزمها نعم يتوقف على تصور مفهوم الشيء الذي ردد بين الوجود والعدم والتنافي الذي هو متعلق ذلك التصديق فيكون
تصورها بديهيا اعلم ان الظاهر ان الاستدلال بهذا التصديق مبني على انه يحصل لكل من لا يقدر على الكسب ومن لا يقدر عليه يفهم
ما يفهمه العرف وظاهر ان التغاير والاثنينية واحد بحسب متفاهم العرف او احدهما مستلزم للآخر وبالجملة كلام الشارح مبني على ما هو المتبادر
عند اهل العرف من كون التغاير عين الاثنينية او مستلزما لها وما ذكره المحشي تدقيق فلسفي فان القول بان معروض العدد والكثرة هي
الطبيعة دون الافراد ومعروض التغاير هي الافراد دون الطبيعة لا يفهمه الكافة اصلا ثم ان تصور الغيرين لا ينفك عن تصور الوحدتين
والاثنين وكذا العكس وما ذكره من كون التغاير مقابلا للعينية والاثنينية مقابلا للواحدية وكون مفهومهما متغايرين لا ينافي التلازم

بين التغاير والاثنينية وبين العينية والواحدية فافهم **قوله** اي هذا التصديق آه اعلم انه قال المص الشئ اما موجود او معدوم تصديق بديهي وقال الشارح هذا التصديق بديهي بجميع اجزائه فقال المحشي اراد الشارح بالتصديق المحمول على القضية المصدق به والا يلزم حمل العلم على المعلوم والمراد التصديق على مذهب الامام لان التصديق على رأيه مجموع تصورات اجزاء القضية والفرق بين العلم والمعلوم اعتباري وانما اراد التصديق على مذهب الامام لان الغرض اثبات بداهة جميع اجزاء القضية المذكورة والتصديق على مذهب غيره ليس متعلقا بجميع اجزائها بل ببعضها او بامر خارج عنها والاول اي المصدق به بديهي بالعرض والثاني اي التصديق بديهي بالذات هذا انما يصح على مذهب من يقول ان البداهة والنظرية صفتان للعلم بالذات وللمعلوم بالعرض واما على مذهب المحشي فالامر بالعكس والتغاير بينهما اعتباري فالمعنى الحاصل في الذهن من حيث هو مع قطع النظر عن الغير معلوم وقضية ومن حيث انها حاصلة في الذهن علم وتصديق هذا مشكل على راي الامام لان التصديق عنده مركب من التصورات والحكم الذي هو الفعل فليس الفرق بين التصديق والقضية عنده بالعلم والمعلوم على انه لا يرى الاتحاد بين العلم والمعلوم الا ان يقال المراد انه اذا اخذ التصديق على مذهب الامام فالتغاير عند من يقول بكون العلم والمعلوم متحدين بالذات اعتباري فتامل واعلم ان التصديق على مذهب الجمهور ايضا متعلق بمعنى القضية يعني انه كما جاز ارادة التصديق المنسوب الى الامام وهو مجموع تصورات اجزاء القضية لان التصديق ح متعلق بمعنى القضية كذلك يجوز ارادة التصديق على مذهب الجمهور ايضا لانه ايضا يتعلق بمعنى القضية لكن من حيث انها معنى مجمل كما ذهب اليه صاحب الافق المبين حيث قال ثم مسلك شريعة الصناعة وصحة الوجدان ان يعتبر هذا المعنى الرابطي بالدخول فيما هو متعلق التصديق بالذات على ان تعلق الاذعان بامر مجمل يفصله العقل الى موضوع ومحمول ونسبة رابطة بينهما بالخلط او سلبه حتى يرجع الحكم على البياض مثلا بالعرضية وسلب الجوهرية الى ان البياض عرض في الواقع وليس بجوهر في الواقع لا بالنسبة الحملية ولا بغيرها من اللزوم والعناد على ما هو المشهور فانها غير مستقلة بالمفهومية ومتعلق التصديق يجب ان يكون مستقلا بها كما تشهد به الفطرة السليمة فيه ان الفطرة السليمة شاهدة على ان التصديق لا يتعلق بما هو خارج عن معنى القضية ولا ريب ان المعنى الاجمالي خارج عن معنى القضية لان القضية عبارة عن قول حاك والحكاية انما تكون في مرتبة التفصيل وهي التي تصلح للتصديق والتكذيب بخلاف الاجمال فانه ليس حكاية عن شئ اصلا فكيف يصلح للتصديق والتكذيب واستقلال متعلق التصديق ليس ضروريا ولا مبرهنا عليه بل الضرورة شاهدة بان التصديق لا يتعلق الا بالنسبة الحاكية من حيث هي كك لانها هي الصالحة للتصديق والتكذيب وكونه غير مقصود بالذات غير مسلم اذ الظاهر ان مقصود القائل بقوله زيد قائم مثلا ليس الا افادة الاتحاد الواقع بين الموضوع والمحمول لا افادة نفسهما وكيف لا يكون الارتباط مقصودا مع ان مناط الحكاية والاخبار عليه على ان مدار تعلق التصديق ليس الا كون الشئ معلوما بالذات لا كونه مقصودا كك وبالجملة القول بان متعلق التصديق المعنى الاجمالي كما ذهب اليه صاحب الافق المبين ليس بشئ لان التصديق لا يمكن ان يتعلق بما هو خارج عن معنى القضية والمعنى الاجمالي خارج عن معنى القضية قطعا اذ كثيرا ما نذعن القضية ولا يخطر بالبال المعنى المجمل اصلا ونحتاج في ادراكه الى لحاظ مستانف وبهذا ظهر ان ما اختاره المحشي في اكثر

تصانيفه تبعاً للصدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني ان التصديق يتعلق اولاً وبالذات بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما
ليس بشيء لان التصديق لا يصلح لان يتعلق الا بما هي حكاية والموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما ليس حكاية عن شيء اصلاً
بل الحكاية ليست الا النسبة التامة الخبرية بما هي كذلك فهي متعلق التصديق بالذات والقول بان الموضوع والمحمول قول بقصد الحكاية
بعروض النسبة الحاكية لهما في غاية السخافة اذ لابد من اشتمال القضية على الحكاية والا لم تكن متصفة بالصدق والكذب ولا صالحة
لتعلق التصديق والتكذيب والحكاية ليست الا الاتحاد الواقع بين الموضوع والمحمول لا نفسهما وطرفاها الا الاتحاد والارتباط سواء اخذا
مفردين او من حيث عروض عارض خارج ليس من شانهما الصدق والكذب اصلاً ولا يمكن ان يتعلق بهما التصديق والتكذيب فافهم

لا يقال معنى القضية ايضاً غير مستقل كما ان النسبة غير مستقلة لاشتمالها على النسبة التي هي غير مستقلة لانا نقول الاستقلال وعدمه
صفة للملاحظة ومختلف باختلافها يعني ان المستقل عبارة عما هو ملحوظ بالذات وغير المستقل عما هو ملحوظ بالتبع فشيء واحد يكون مستقلاً
في ملاحظة وغير مستقل في اخرى فالنسبة التي بين الطرفين كالنسبة التي بين السير والبصرة ان لوحظت من حيث انها نسبة بينهما
وآلة لالتفاتهما تكون غير مستقلة ويكون الالتفات اليها تبعاً لالتفاتهما فلا يصلح لان يحكم عليها وبها وان لوحظت نفسها من دون
تبعية امر آخر ولم يجعل مرآة لشيء تكون مستقلة وصالحة لان يحكم عليها وبها وان استلزم تصورها تصور الطرفين اجمالاً فاذا لوحظ معنى
القضية ملاحظة اجمالية كان مستقلاً اذح تكون القضية ملحوظة بلحاظ واحد بالذات وليس المراد بلحاظ معنى القضية ملاحظة اجمالية ما هو
حقيقة القضية عند المحشي اعني الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما اذ ليس هناك ملاحظة واحدة بل تصور النسبة تابع
لتصور الطرفين كما لا يخفى واذا لوحظ معنى القضية ملاحظة تفصيلية كان غير مستقل اعلم ان المركب من الملحوظ بالتبع والملحوظ بالذات
كالقضية وان كان غير مستقل لدخول النسبة الملحوظة بالتبع في حقيقتها لكنه اذا لوحظ بلحاظ اجمالي كان ملاحظاً بلحاظ واحد فيكون مستقلاً
والسر فيه ان النسبة الملحوظة بالتبع هيأة صورية للقضية وبها تصير القضية قضية بالفعل كما صرح به المحققون ويشهد به الضرورة العقلية
ايضاً فعلى تقدير لحاظها ملاحظة تفصيلية انما تصير بالفعل في ذلك اللحاظ التبعي فيكون الكل غير مستقل واذا لوحظت بلحاظ اجمالي يكون
الكل مستقلاً في هذا اللحاظ فالقضية المفصلة مركبة من جزء غير مستقل من حيث هو غير مستقل فتكون غير مستقلة والقضية المجملة وان كانت
مركبة من ذلك الجزء لكن قطع النظر عن كونه غير مستقل ملحوظاً بالتبع فتكون مستقلة فلا يرد ان المركب من المستقل وغير المستقل انما يكون
غير مستقل لو احتاج غير المستقل الى امر خارج واما احتياج بعض الاجزاء الى بعض آخر فلا يقدح في استقلال المركب اذ الكل لا يمكن كونه ملحوظاً
بالذات حين كون الجزء الغير المستقل ملحوظاً بالتبع نعم اذا لوحظ الكل بالذات فملاحظة الجزء يكون بتبعية ملاحظة الكل لكن جزئية الجزء الغير المستقل
ليس بحسب كونه ملحوظاً بالتبع فثبت ان مناط عدم الاستقلال كون الشيء ملحوظاً بتبعية الغير لا كونه مرآة لتعرف الغير والا يلزم ان يكون
عنوان الموضوع في المحصورات غير مستقل لكونه مرآة لتعرف الافراد مع انه محكوم عليه والفرق بين المرآتية لتعرف حال الغير والمرآتية
لتعرف الغير بان ما هو مرآة لتعرف حال الغير يكون غير مستقل وما هو مرآة لتعرف الغير يكون مستقلاً تحكم محض وبما ذكرنا ظهر الفرق بين
الادوات واسماء اللازمة الاضافة اذ الادوات موضوعة للمعنى النسبي من حيث انها ملحوظة بالتبع والاسماء اللازمة الاضافة موضوعة

للامور التي هي معروضة للاضافة فهي في انفسها مستقلة لكن عرض لها النسبة الغير المستقلة في الاستعمال فالمراد بالاحتياج وعدمه في
معنى الاستقلال وعدمه الاحتياج في التعقل تابعا في الملاحظة لا مطلق الاحتياج فيه فافهم والتصديق انما يتعلق به بالاعتبار الاول
ان كان المراد بالاعتبار الاول الصورة الواحدة الاجمالية لاجزاء القضية كما هو الظاهر فعلى تقدير دخولها في حقيقة القضية يلزم
كون اجزائها اربعة ولعلها الصورة الواحدة للاجزاء الثلاثة وهو باطل وعلى تقدير خروجها يلزم تعلق التصديق بما هو خارج عن معنى القضية
وهو خلاف الضرورة العقلية وان كان المراد به الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما فهو ليس اجمالا اذ ليس هنا تصور واحد
ولحاظ واحد بل النسبة ملحوظة بتبعية الطرفين وهكذا ينبغي ان يفهم معنى الفعل فان معناه معنى اجمالي مستقل بالمفهومية والتحقيق ان اللفظ
الذي لا يدل جزؤه على جزء معناه لا يدل على التفصيل بل انما يدل على امر واحد مجمل واللفظ الذي يدل جزؤه على جزء معناه كالقضية والمركب
التقييدي لا يدل الا على التفصيل وعلى تقدير ان يلاحظ اجمالا لا يخرج عن معناه وذلك التفصيل ان كان مشتملا على النسبة الملحوظة بالتبع
تامة كانت او ناقصة فهو غير مستقل فالقول بكون معنى القضية معنى اجماليا غير سديد نعم معنى الفعل معنى واحد اجمالي بحسب الملاحظة كليه
التعقل لم الحدث والزمان والنسبة الى الفاعل المعين فان قيل مادة الفعل تدل على الحدث والهيأة على النسبة المقترنة باحد الازمنة
الثلاثة وما ذكره انما يتم لو كان الموضوع له امرا واحدا قلنا الهيأة ليست من الاجزاء المرتبة في التكلم والسمع بل هي ملفوظة مسموعة مع المادة فلتفت
الى مدلول المادة والهيأة دفعة وهو الحدث المنسوب الى الفاعل والحدث وان كان صالحا لان يحكم عليه وبه لكن الحدث المنسوب
الى الفاعل لا يصلح الا لان يحكم به فقط لانه موضوع للمعنى من حيث استناده الى شيء وهذه الحيثية ليست بداخلة في الموضوع له بل انما
هي في اللحاظ فقط فالفعل معناه المطابقي مستقل فما اشتهر انه مستقل بالنظر الى المدلول التضمني دون المطابقي كلام ظاهري فتامل قال
في الحاشية كيف وذلك اي استقلال الفعل بالنظر الى المعنى التضمني لا يصح عندهم لا عند المنطقيين لاعتبارهم التضمن في المطابقة
فالتضمن عندهم تابع للملاحظة المعنى المطابقي فهو غير مستقل فيلزم عدم استقلاله ولا عند اهل العربية لاعتبارهم الاستعمال في مطلق الدلالة
انتهى يعني ان اخذ معناه التضمني على طور اهل العربية فالتضمن بل الدلالات الثلاث عندهم تابعة للقصد والاستعمال ولا يستعمل لفظ الفعل
في واحد من الاجزاء المذكورة ولا يقصد منه شيء منها بالذات فيلزم عدم كونه تضمنا **قوله** او تصور احدهما آه هذا اي قول الشارح او تصور
احدهما الذي هو الوجود مثلا كسبيا في مقابلة قوله لجواز ان يكون تصور طرفيه كسبيا وقع على سبيل التوسع وتخصيص بالوجود لان الكلام
فيه والا فكسبية الوجود يستلزم كسبية العدم يعني لو لم يكن قوله او تصور احدهما وهو الوجود مثلا كسبيا واقعا على سبيل التوسع فيرد عليه
ان كسبية الوجود يستلزم كسبية العدم فانه اي العدم عبارة عن سلب الوجود وتوقف الجزء على النظر يستلزم توقف الكل عليه ضرورة
فلا وجه لما قاله الشارح واجاب عن هذا الايراد بعض الاكابر قدہ بان الوجود خارج عن حقيقة العدم لان العدم عبارة عن السلب
المضاف الى الوجود والوجود خارج عنه فتوقف العدم على النظر بواسطة امر خارج لازم في التصور وانت تعلم ان نظرية العدم بواسطة
نظرية اللازم في التصور كاف في المطلوب ولا حاجة الى التزام نظريته بواسطة الجزء والصواب ان يحمل كلام الشارح على ان مقصوده
نقض قوله اما موجود او معدوم لا الاستدلال بالحملية المرددة المحمول وح الطرفان الشيء والمفهوم المردد فالمقصود ان احد الطرفين وهو

المفهوم المردد اعني احدهما يجوز ان يكون نظريا وانما اقتصر على التعبير عنه بلفظ الوجود لان الكلام فيه فكانه قال وتصور احدهما الذي
هو الوجود او العدم فاعتراض المحشي ساقط عن اصله لان كسبية احدهما لا يستلزم كسبية العدم قال الشيخ في التعليقات السلب يحمل على
العدم ولا ينعكس هذا تائيد لكون العدم عبارة عن سلب الوجود وحاصله ان السلب يحمل على العدم ولا ينعكس كليا فكل عدم سلب
لان العدم على المشهور سلب الوجود وليس كل سلب عدما لان السلب يجوز ان يضاف الى الذات او الى الوجود الرابطي او الى
السلب فلزم من كلام الشيخ عموم السلب عن العدم وكون العدم عبارة عن سلب الوجود فتم التائيد وقد يقال العدم سلب
الذات وبطلانها عن صفحة الواقع كما يراه القائلون بالجعل البسيط ح يصح العموم المطلق بين السلب والعدم ولا يصح التائيد ويجاب
بان الشيخ من اصحاب الجعل المؤلف ولا يجوز عندهم اضافة السلب الى الذات بل لا يضاف الا الى الوجود الا ان يقال سلب الوجود
مستلزم لسلب الذات فبطلان الذات ضروري حين العدم فعلى تقدير كون العدم عبارة عن سلب الذات او الوجود يصح العموم المطلق
ويتم التائيد **قوله** مثلا آه الحاصل انه يختلف البداهة والنظرية باختلاف العلم الاجمالي والتفصيلي قال في الحاشية ويقرب من ذلك
ان البداهة والنظرية تختلفان باختلاف العنوان اذ لا عنوان ههنا الا عنوان الاجمال والتفصيل انتهى **قوله** ههنا اشارة الى انهما قد
تختلفان باختلاف العنوان سوى اختلاف الاجمال والتفصيل كما في تصور الشيء بوجه بديهي وتصور ذلك الشيء بوجه آخر نظري
واما ههنا فليس اختلاف العنوان الا بالاجمال والتفصيل ولذا استدل الشارح بالاجمال على التفصيل هذا في التصديقات واما
في التصورات فنظيره ان تصور نفس الانسان الذي هو تصوره بكنهه اجمالي بديهي وتصوره بالحد التام الذي هو تصوره بالكنه
تفصيلي ونظري فاستدل ببداهة الصورة العلمية الاجمالية الكلية البديهية المتعلقة بالمقدمة القائلة بان تصور كل جزء من اجزاء
هذا التصديق بديهي فدخل في هذا الحكم الوجود والعدم والشيء والنسبة اجمالا على الصورة العلمية التفصيلية الشخصية المتعلقة بالمقدمة
القائلة بان تصور الوجود بديهي والحاصل ان المستدل استدل بقضية كلية قائلة بان كل جزء من اجزاء هذا التصديق بديهي على
القضية القائلة بان خصوص الوجود بديهي فالمراد بالصورة الشخصية الصورة المخصوصة التي لا يحكم فيها على الافراد واطلاق الصورة
الشخصية عليها على سبيل المسامحة كما يقال الطبعية بمنزلة الشخصية لان الحكم فيها ليس على الافراد بل على نفس مفهوم الموضوع وهو
امر مخصوص فلا يرد ان الكلام في الوجود المطلق وهو ليس بمتشخص فلا صورة شخصية ههنا ولك ان تجعل الصورة التي يستدل
بها صورة شخصية فنقول هذا الحكم بديهي حاصل لمن لا يقدر على الكسب وهو يتوقف على تصور الوجود فهو ايضا بديهي الفرق
بين هذا التقرير والتقرير الاول ان في الاول جعل القضية الكلية كبرى لصغرى سهلة الحصول فالكبرى كل جزء من اجزاء هذا التصديق
بديهي والصغرى الوجود جزء من اجزاء هذا التصديق وفي التقرير الثاني القضية الكلية منطوية في قضية شخصية كبرى لصغرى سهلة
الحصول ونظم الاستدلال هكذا الوجود مما يتوقف عليه هذا التصديق البديهي الحاصل للبله والصبيان وكلما يتوقف عليه البديهي
بديهي فيلزم كون الوجود بديهيا **قوله** انه يكفي آه لما اجاب المص عن الوجه الثاني لاثبات بداهة تصور الوجود بانه يكفي تصور الموجود
والمعدوم بوجه ما والنزاع انما وقع في التصور بالكنه اعترض عليه المحشي بقوله فيه ان الحكم بالتنافي بينهما يعني ان تصور الوجود والعدم

والحکم بالتنافی بینہما بالذات بالوجہ الذی تصورہما وہذا الوجہ لیس مغایراً لہما لکونہما متنافیین لذاتہما یعنی ان ہذا الوجہ لیس مغایرا لحقیقتہما فلا
یلزم تنافیہما بالغیر لا بالذات واذا کان تصورہما بذلک الوجہ بدیہیا کان تصور الوجود بالکنہ بدیہیا وہو المطلوب واجاب عنہ بعض الاکابر قدہ
بانہ لیس الحکم فی القضیۃ المذکورۃ بالتنافی بین الوجود والعدم اصلا لان القضیۃ منفصلۃ فالحکم فیہا بالتنافی بین النسبتین فان کان المقصود
بقولنا الشیٔ معدوم لیس الشیٔ موجودا فاحدی النسبتین ایجابیۃ والاخری سلبیۃ فالحکم بالتنافی بالذات صحیحۃ وان کان المقصود ثبوت
المعدوم للشیٔ فالحکم بالتنافی لیس بالذات لان کلتا النسبتین ایجابیتان وانت تعلم ان ظاہر کلام المحشی وان کان والاعلی کون
القضیۃ المذکورۃ منفصلۃ لکن ان اخذت تلک القضیۃ حملیۃ مرددۃ المحمول ویقصد الحصر العقلی فی القسمین والتنافی بالذات فی اجتماعہما
وارتفاعہما یلزم التناقض بین الموجود والمعدوم لان بین الوجود والعدم تناقضا وتناقض المبدأین یستلزم التناقض بین المشتقین
کما مر من المحشی وتصور الموجود والمعدوم المتناقضین والحکم بتنافیہما یستلزم تصور الوجود والعدم المتناقضین والحکم بتنافیہما
وکل متناقضین متنافیان بالذات فالوجود والعدم متنافیان بالذات فلو کان تصورہما بالوجہ بدیہیا فالحکم بالتنافی بالذات بالوجہ الذی
تصورہما بہ وہذا الوجہ لیس مغایرا لحقیقتہما والا یلزم تنافیہما بالغیر لا بالذات فتامل فیہ قال فی الحاشیۃ اشارۃ الی ان المحکوم علیہ لا یجب
ان یکون متصورا بالذات بل یجب ان یکون ملحوظا بالذات والفرق بین التصور والملاحظۃ کما فی المعانی الحرفیۃ وغیرہا ظاہر انتہی محصلہ
ان الملحوظ بالذات فی علم الشیٔ بالوجہ ہو ذو الوجہ فیجوز ان یکون المتصور من الوجود وجہہ ویکون الحکم بالتنافی بالذات بین حقیقتی الوجود
والعدم اللتین ہما ذو الوجہ الوجہان المتصوران لیسا نفس حقیقتہما ویکفی ہذان الوجہان للحکم بالتنافی بین حقیقتہما ویرد علیہ انہ قال
فی حواشی شرح التہذیب ان الوجہ فی علم الشیٔ بالوجہ مرآۃ لذی الوجہ والمرآۃ من حیث ہی مرآۃ لا یمکن ان یحکم علیہا والمرآۃ ہہنا نفس
الطبیعۃ والمرئی ہی الطبیعۃ من حیث ان الافراد متحدۃ معہا الا الافراد من حیث انہا افراد بخصوصیاتہا فالمرآۃ والمرئی ہہنا متحدان
بالذات ومختلفان بالاعتبار فالوجہ المتصور ملحوظ من حیث الاتحاد مع ذی الوجہ ومحکوم علیہ بالذات بالتنافی فیجب ان یکون الوجہان
المتصوران نفس حقیقتہما اذ الوجہ من حیث ہو وجہ غیر صالح للحکم بالتنافی بالذات الا ان یقال ما قال فی حواشی شرح التہذیب توجیہ لمذہب
المحقق الدوانی ولیس مختارا عندہ **قولہ** والوجود بسیط آہ المراد بالبساطۃ البساطۃ الذہنیۃ انما اراد بالبساطۃ البساطۃ الذہنیۃ لان الکلام فی الہیئۃ
المعقولۃ بالکنہ علی ما قال الشارح الوجہ الثالث انما ینہض حجۃ علی من یعترف بان الوجود متصور بالکنہ ویدعی انہ بالکسب فلا ینہض
علی من یدعی ان تصور الوجود بالکنہ ممتنع ومایوس عن التعقل فیکون الکلام فی الاجزاء الحدیۃ للہیئۃ المعقولۃ وہی الاجزاء الذہنیۃ علی ما ہو
المشہور وما نقل عن الشیخ من جواز التحدید بالاجزاء الخارجیۃ فہو خلاف المشہور وخلاف ما علیہ المحشی واضرابہ اولان البساطۃ الذہنیۃ
یستلزم البساطۃ الخارجیۃ کما ہو رای المحشی واذا ارید من البساطۃ البساطۃ الذہنیۃ فینبغی ان یکون المراد من الاجزاء فی الدلیل الاول
الاجزاء الذہنیۃ وجہ تخصیص ارادۃ الاجزاء الذہنیۃ من الاجزاء فی الدلیل الاول ان المقصود منہ ابطال الترکیب الذہنی اصالۃ
وبواسطتہ ابطال الترکیب الخارجی وفی الوجہین الاخیرین المقصود بالعکس لان بطلان المساواۃ بین الکل والجزء الذہنی بحسب
المفہوم اظہر من بطلانہا بین الکل والجزء الخارجی کما سیصرح وحاصلہ ای حاصل الدلیل الذی اوردہ المص بقولہ فلو کان لہ ماجزء ما شئ

آه الترديد الحاصر بين ان يكون جزء الوجود نفس مفهومه على طريق الحمل الاولي وبين ان لايكون نفس مفهومه وليس حاصله الترديد بين ان يكون الاجزاء مصداقا للوجود على طريق الحمل المتعارف او لا كما ظن لانه خلاف الظاهر **قوله** فيكون الجزء آه اى يكون جزء الحقيقة المعقولة مساويا لكله واذا كان الجزء مساويا للكل فلا يكون الكل كلا ولا الجزء جزءاً اذ لا تغاير بينهما على تقدير العينية مع انه لابد ان يكون الكل مغايرا للجزء فعلى تقدير انتفاء التغاير ينتفي الكلية والجزئية وانت تعلم ان الكلام في الاجزاء الحدية للماهية المعقولة وهي متحدة مع نفس الماهية ومنتزعة عنها واطلاق الاجزاء عليها على سبيل المسامحة كما سيصرح به المحشي ايضا فحالها حال الاجزاء المقدارية في كونها متحدة مع الكل ذاتا ووجودا واطلاق اسم الاجزاء عليها على سبيل المسامحة فنجوز ان يكون تلك الاجزاء مساوية للكل ولزوم عدم بقاء الكلية والجزئية ملتزم في الاجزاء الذهنية نعم يجب كون الكل مغايرا للجزء فيما هو جزء حقيقة فتامل وايضا يلزم كون الشئ جزءاً لنفسه لان الجزء لما كان عين الكل يكون ما هو جزء للكل جزءاً لذلك الجزء ومن جملة اجزائه نفس ذلك الجزء فيكون جزء النفسه وايضا يلزم على تقدير كون الجزء عين الكل تركبه من اجزاء غير متناهية ووجه اللزوم انه على تقدير العينية بين الكل والجزء يكون اجزاء الكل اجزاء لهذا الجزء ايضا ويكون كل واحد من تلك الاجزاء نفس الكل كما هو المفروض ويكون هو ايضا مركبا من الاجزاء التي تركب منها الكل فيلزم تركب الكل من الاجزاء الغير المتناهية وفيه كلام اما اولاً فلانه يجوز كون الشئ جزءاً لنفسه باعتبارين غاية الامر ان ماشانه ذلك لايكون جزءاً حقيقيا والاجزاء الذهنية ليست اجزاء حقيقية ويمكن ان يقال اذا كان الشئ جزءاً لنفسه باعتبارين فلابد من تغاير المفهومين والمفروض العينية بين المفهومين وهي غير متصور في الكل والجزء واما ثانياً فلان الاجزاء الذهنية انتزاعيات ولا استحالة في تسلسل الانتزاعيات فلا تناهي تلك الاجزاء لاينافي التركيب الا ان يقال التسلسل في الاجزاء الذهنية يستلزم التسلسل في الامور الخارجية بناءً على استلزام التركيب الذهني التركيب الخارجي كما هو رأي المحشي **قوله** والا آه اى وان لم يحصل عند الاجتماع امر زائدا وحصل ولكن لم يكن هذا الامر الزائد وجوداً فلا وجود هناك فالوجود ليس هذه الاجزاء وحدها ولا مع الامر الزائد عليها يعني انه على تقدير عدم كون كل جزء من اجزاء الوجود وجوداً او عدم حصول الامر الزائد الذي هو الوجود يلزم اما ان لايحصل امر زائدا صلاً او يحصل ولكن لايكون هو الوجود وعلى التقديرين لايكون الوجود عبارة عن هذه الاجزاء مع الامر الزائد اما على الاول فظ واما على الثاني فلان الامر الزائد ايضا ليس بوجود فلا وجود هناك اذ الاجزاء والامر الزائد كل منهما ليس وجودا حتى يحصل منها الوجود فاندفع ما قيل ان حاصل الاستدلال انه اذا لم يكن كل واحد من الاجزاء وجوداً يجب ان يحصل عند الاجتماع امر زايد هو الوجود وهو ممنوع لجواز ان يكون الوجود هو الاجزاء مع الامر الزايد لا الاجزاء وحدها ولا الامر الزايد وحده وهذا التفسير الذي بينه المحشي بقوله اى وان لم يحصل آه اولى من تفسير الشارح وهو قوله اى وان لم يحصل عند الاجتماع امر زايد فان انتفاء الامر الزائد الذي هو الوجود يتصور بانتفاء الامر الزائد وبانتفاء الوجود مع حصول الامر الزائد فالاقتصار على الاول كما وقع عن الشارح ليس على ما ينبغي كما لا يخفى وانما قال اولى دون الصواب لما قيل ان المقصود من حصول الامر الزايد ليس الا حصول الوجود فالقول بحصوله مع كونه غير الوجود في غاية البعد ولذا تركه الشارح ثم الامر الزائد بالنسبة الى ما هو زايد عليه يعني الامر الزايد على الاجزاء الحاصل عند اجتماعها المسمى بالوجود اما ان يكون عارضا لها او معروضا لها او عارضا معها المعروض واحدا ومعروضا

معها لعارض واحد بحيث يكون العارض الواحد عارضا لمجموع الامر الزائد والاجزاء اولا يكون بينهما علاقة العروض اصلا والاحتمال الاول اقرب من باقي الاحتمالات لان الظاهر ان الامر الزايد هيئة اجتماعية عارضة للاجزاء فيكون الامر الزايد عارضا للاجزاء لا يقال هذا الاحتمال ايضا بعيد لان الامر الزايد اذا فرض انه عارض للاجزاء او قايم بها فلا يكون واحدا لاستحالة وحدة العارض مع تعدد المعروض فلا بد ان يكون امورا متعددة وهو يستلزم التركيب في ذاته فيلزم خلاف المفروض لانا نقول الامر الزائد حاصل من اجتماع الاجزاء فيكون عارضا لنفسه الاجزاء من حيث الاجتماع لا لكل واحد واحد من حيث انه منفصل عن الآخر فلم يلزم كون الوجود عبارة عن امور متعددة ليلزم تركبه في حد ذاته ويلزم خلاف المفروض والاحتمال الثالث وهو كون الامر الزائد مع الاجزاء عارضا لمعروض واحد والرابع وهو كون الامر الزايد مع الاجزاء معروضا لعارض واحد والخامس وهو ان لا يكون بين الامر الزايد والاجزاء علاقة العروض اصلا ابعد اذ على هذه الاحتمالات يكون التركيب في امر اجنبي عن الوجود لا فيه وهذا ظاهر على الاحتمال الخامس واما على الاحتمال الثالث والرابع فلان كون الامر الزايد مع الاجزاء عارضا لمعروض واحد او معروضا معها لعارض واحد لا يوجب العلاقة بين الامر الزايد والاجزاء فتكون الاجزاء على هذه الاحتمالات اجزاء للامر الاجنبي لا للوجود والاحتمال الثاني وهو كون الامر الزايد معروضا للاجزاء والرابع وهو كون الامر الزايد مع الاجزاء معروضا لعارض واحد مختص اما كون الاحتمال الثاني مختصا فلما قال اذ لا يتصور حصول العارض قبل المعروض ويلزم على هذا الاحتمال حصول الامر الزايد الذي هو العارض قبل المعروض الذي هو الاجزاء لان المعروض مقدم على العارض مع ان تقدم العارض على المعروض محال واما كون الاحتمال الرابع مختصا فلما اشار اليه بقوله ووحدة العارض مع تعدد المعروض يعني انه يلزم على الاحتمال الرابع وحدة العارض مع تعدد المعروض وهو باطل اذ العرض الواحد لا يقوم بمحال متعددة من حيث هي كذلك وصرح المص بالاحتمال الاول حيث قال ويكون عارضا لها واشار الى الاحتمالات الاخر بقوله وسببا من اجتماعها اذ السببية من الاجتماع يحتمل الاحتمالات المذكورة وكانه قال ويكون عارضا لها في صورة وسببا من اجتماعها في صورة اخرى يعني ان قول المص فيكون هي علل الوجود ومعروضاته كانه قول يكون الامر الزايد عارضا لها في صورة وسببا ومعلولا من اجتماعها في صور اخرى كما يدل عليه قوله اي قول الشارح قدس سره فيكون التركيب في فاعل الوجود او قابله وذلك لان الاجزاء في الاحتمال الاول معروضة للامر الزايد فتكون علل قابلة له فيكون التركيب في قابل الوجود وفي الصور الاخرى ليست معروضة له فليست بقابلة لذلك الامر الزايد فتكون فاعلة فيكون التركيب في فاعل الوجود ولا حاجة الى ان يقال ان ايراده للدلالة على ان كل واحد من الامرين كاف في الاستحالة بلا ضم امر آخر لكن بقي ان الظاهر ح ايراد او بين قوله عارضا وسببا وايضا السببية لما كانت موجودة في الاحتمال الاول ايضا ينبغي تعبير الاحتمالات الاخر بعنوان لا يوجد في العروض قوله فيكون الكل آه اعلم انه قال المص والشارح لبطلان تحديد الوجود انه لو كان للوجود اجزاء فتلك الاجزاء متصفة اما بالوجود فيكون الكل صفة للجزء لكن ذلك الجزء لا يكون صفة لنفسه بل يكون صفة لسائر الاجزاء فلا تكون الصفة بتمامها صفة ويرد عليه ان قوله لكن ذلك الجزء لا يكون صفة لنفسه ليس بشيء اذ لا استحالة في عروض الشيء لنفسه فان الكليات المتكثرة الانواع تعرض لنفسها لا لنفسها واجيب عنه بوجهين الاول ما قال المحشي اعلم ان عروض الشيء لنفسه على ضربين جائز ومستحيل فالجائز ان يكون بين الشيء ونفسه تغاير اعتباري كما في الوجود المطلق والامكان العام والكلية والمفهومية فان العارض

فيها حصة من المعروض لنفسه فان قيل التغاير بين الكلي وحصته وان كان ضروريا لكن عروض الحصة لا يعقل الا بان يعرض الكلي المعروض
للتقييد الكلي مع قطع النظر عن التقييد لنفسه من دون تغاير اصلا فيرجع هذا النحو من العروض الى عروض الشيء لنفسه المستحيل لقال
الكلي مع قطع النظر عن التقييد وان كان نفسه لكن عروضه في ضمن ما هو مغاير له بالاعتبار كالحصة وعروضه في ضمن عروض الحصة

غير مستحيل والمستحيل ان لا يكون بينهما تغاير اصلا واللازم ههنا هو الضرب المستحيل لانه يلزم ان يكون جزء الوجود من حيث انه جزء عارضا
ومعروضا لنفسه يعني انه اذا كان الوجود عارضا للجزء يكون الجزء بما هو جزء عارضا ومعروضا فالعارض والمعروض شيء واحد من دون
تغاير اصلا وذلك لان كون الجزء معروضا ليس الا لان الجزء لو لم يكن معروض الوجود يكون معدوما وهو موجود ايضا لكونه جزءا للموجود
فيلزم اجتماع النقيضين فمن جهة كونه جزءا يكون معروضا وكذا كونه عارضا ليس الا لان عروض الكل بدون عروض الجزء غير معقول
فمن جهة الجزئية يكون عارضا ايضا وما ورد عليه بوجوه منها ان المعروض نفس الجزء والعارض الجزء بشرط اجتماعه مع جزء آخر يعني العارض
نفسه في ضمن الكل واجيب عنه بان الكلام في الاجزاء الخارجية كما سيصرح به المحشي وعروض الاجزاء الخارجية يكون استقلالا فيلزم ان يكون
الجزء معروضا لنفسه استقلالا الا من دون حيثية تقييدية وهو باطل بالضرورة فتامل ومنها ان الترديد في الدليل ان كان بان اجزاء الوجود
اما معروضة للوجود المطلق او معروضة للعدم المطلق فالترديد غير حاصر لجواز ان يكون الاجزاء معروضة لحصص الوجود وان كان الترديد
بان اجزاء الوجود اما معروضة لحصص الوجود او العدم فنختار ان اجزاء الوجود معروضة لحصص الوجود والكل انما يتم من حصص الاجزاء
فغاية ما يلزم من عروض حصة الكل عروض حصص الاجزاء للجزء فلا يلزم الا عروض حصة الجزء لنفسه ولا استحالة فيه كما اعترف به المحشي ان عروض
حصة الشيء لنفسه جائز والوجه الثاني من الجواب ما اختاره بعض الاكابر قدس سره ان المراد بالوجود هو الوجود بمعنى ما به الموجودية اعني الوجود الحقيقي
وتقرير الدليل بعد بنائه على كون الوجود الحقيقي مشتركا ان اجزاء الوجود الحقيقي اما موجودة او معدومة وكلاهما باطلان فتركبه من الاجزاء
باطل اما الاول فلانها لو كانت موجودة فليس الوجود الحقيقي نفس تلك الاجزاء ولا واحد من تلك الاجزاء فرد من افراد الوجود الحقيقي
والا لزم تركب الشيء من نفسه او من فرده بل لا بد ان يكون معروضا للوجود الحقيقي والا فلا تكون موجودة لانتفاء ما به الموجودية بالعينية
والعروض جميعا واذا كان الوجود الحقيقي عارضا لتلك الاجزاء فاما ان يكون عارضا لجميع اجزائه فيلزم عروض الجزء لنفسه وهو محال لانه
يصير كليا متكرر النوع فيكون اعتباريا واذا كان جزء الوجود الحقيقي اعتباريا كان الوجود الحقيقي اعتباريا وهو باطل واما ان يكون عارضا
لبعض اجزائه فلا يكون العارض تمامه عارضا واما الثاني فلانه اذا كان اجزاء الوجود الحقيقي معدومة كان الوجود الحقيقي معدوما وهو اجتماع
النقيضين لانه موجود البتة ومحصل هذا الجواب ان عروض الشيء لنفسه وان كان جائزا ههنا للتغاير بين العارض والمعروض لانه اذا كان
الوجود الحقيقي تمامه عارضا للجزء فيعرض الجزء لنفسه بان يكون تشخص من نفسه عارضا له والتغاير بين الطبيعة والتشخص اعتباري وليس
تحصل ذلك التشخص وتعينه بذلك العروض والاتصاف حتى يلزم ان يكون تحصله بعد العروض ويلزم الاستحالة بل تشخصه بنفسه قبل العروض
لكن يلزم من عروض الشيء لنفسه كونه كليا متكرر النوع فيلزم كونه امرا اعتباريا مع انه ليس كذلك فافهم واعلم ان المحقق الدواني قد اورد
على هذا الدليل بانه ان اراد المستدل بكون العارض تمامه عارضا ان يكون اجزاء العارض عارضا لما العارض عارض له فهو منتقض

بالكثرة فان اجزاءها الوحدات وهي ليست بعارضة لمعروض الكثرة وان اراد ان اجزاء العارض يجب ان تكون عارضة لنفس المعروض او لجزئه فمسلم لكنه يجوز ان يكون الحال في الوجود كذلك لجواز ان يعرض الوجود لنفس الجزء وجزئه لجزئه وهذا الجزء لجزء جزئه وهكذا واجيب عنه بوجهين الاول ما قال المحشي ثم لا يخفى ان المقصود من هذا الدليل والدليل الذي ذكره المص بعده بقوله فاما ان يتصف آه نفي الاجزاء الخارجية يحصل منه نفي الاجزاء الذهنية بناءً على القول باستلزام التركيب الذهني للتركيب الخارجي محصله اختيار الشق الثاني يعني ان الكلام في الاجزاء الخارجية وبانتفائها يستدل على انتفاء الاجزاء الذهنية بناءً على التلازم بين التركيبين ولا يتسلسل الاجزاء الخارجية بل ينتهي الى جزء لا يكون فوقه جزء فنقول الوجود عارض لهذا الجزء فتكون اجزاؤه عارضة اما له او لجزئه والثاني باطل اذ لا جزء له فتعين الاول فيكون عارضا لنفسه فيلزم عروض الشئ لنفسه وهو يستلزم تقدم الشئ على نفسه ولا يخفى بطلانه وان لم يكن عارضا لنفسه لا يكون العارض بتمامه عارضا وايراد المحقق الدواني انما يرد لو اجري الدليل في الاجزاء الذهنية مع ان الدليل غير جار فيها لا عند القائلين بالتلازم بين التركيبين ولا عند القائلين بتغايرهما اذ لا يلزم من اتصاف الشئ بامر اتصافه بجزئه الذهني فان الجزء الذهني موجود بوجود الكل ومتحد معه ذاتا ووجودا فهو ليس جزءا حقيقة فكيف يلزم من اتصاف الشئ بامر اتصافه بجزئه الذهني الا ترى ان الجسم مثلا متصف بالسواد ولا يتصف بقابض البصر الذي هو جزء ذهني له قال في الحاشية اتصاف الشئ بامر مستلزم لاتصافه بجزئه الخارجي وليس مستلزما لاتصافه بجزئه الذهني لان الجزء الخارجي جزء حقيقة فلو لم يتصف به لم يتصف بالكل بتمامه بخلاف الجزء الذهني فانه ليس جزءا حقيقة ولا يلزم من عدم اتصافه به عدم الاتصاف بالكل يعني ان الاتصاف بشئ لا يستلزم الاتصاف بجزئه الذهني استقلالا لان الجزء الذهني متحد مع الكل ذاتا ووجودا فليس له وجود استقلالا حتى يكون له عروض استقلالا لان العروض عبارة عن الوجود في الموضوع فما لا وجود له بالاستقلال لا عروض له بالاستقلال والجزء الخارجي لما كان مغايرا للكل وللجزء الآخر ذاتا ووجودا فيكون له عند وجود الكل وجود منفرد فالاتصاف بالكل يستلزم الاتصاف بالجزء الخارجي استقلالا وانفرادا وقد سبق ان عروض الشئ لنفسه انما يمتنع لو لم يكن بين العارض والمعروض تغاير اصلا وهذا انما يتاتى في العروض استقلالا فان الجزء اذا كان عارضا لنفسه استقلالا كان العارض هو المعروض واما في الجزء الذهني فانه عارض ذات وحدانية وهذا الجزء متحد معها وموجود بوجودها عارض بعروضها فالعارض الجزء بما هو متحد وموجود في ذات اخرى والمعروض نفسه فيكون بين العارض والمعروض تغاير فلا يلزم الاستحالة والمراد بالاتصاف والعروض المذكور الحمل بالاشتقاق كما هو المتبادر من العروض وبهذا يندفع ما قيل المراد بالعروض الحمل والمحمول المحمول [illegible] محمول فالاتصاف بالكل مستلزم للاتصاف بجزئه الذهني فان قلت اذا كان الشئ نعتا للشئ ومحمولا عليه بالاشتقاق فيجب ان يكون ما هو محمول على الشئ الاول نعتا للشئ الثاني ومحمولا عليه بالاشتقاق كما نص عليه الشيخ في قاطيغورياس الشفاء في الفصل المقصود لهذا اوجبت تقع بين قول على وموجود في فالاتصاف بالكل يستلزم الاتصاف بالجزء الذهني يقال الاتصاف بالكل اشتقاقا لا يستلزم الاتصاف بالجزء اشتقاقا على وجه الاستقلال وعروض الشئ لنفسه المستحيل انما يلزم من الاتصاف على وجه الاستقلال لا من الاتصاف بالجزء الذهني مطلقا نعم حمل الشئ على الشئ يستلزم حمل الجزء الذهني عليه ومع يلزم ههنا حمل الشئ

على نفسه المستحيل حملا متعارفا فلما ذكرنا في عروض الشئ لنفسه المستحيل انتهى هذا اشارة الى تقرير الدليل الثاني بحيث يندفع عنه ايراد المحقق الدواني
على تقدير ان يكون الكلام في الاجزاء الذهنية ويكون المراد بالحمل الحمل بالمواطاة محصله ان حمل الكل على الجزء يوجب حمل الجزء الذهني عليه
فلو كان للوجود جزء ذهني لكان الوجود محمولا عليه حملا متعارفا وذلك الجزء يحمل على الوجود والمحمول على المحمول على الآخر يكون محمولا عليه
فيكون الجزء محمولا على نفسه من تغاير فان قيل جزؤه الذهني ليس محمولا على الجزء بل على جزء الجزء يقال محمول المحمول محمول فيلزم حمل الشئ
على نفسه حملا متعارفا من دون تغاير بين الموضوع والمحمول لان كلا الحملين من حيث الجزئية لا يقال حمل محمول المحمول مشروط بالاتحاد في
نحو الحمل وههنا حمل الجزء الذهني على الكل ذاتي وحمل الكل على الجزء عرضي لانا نقول ليس مشروطا بالاتحاد في نحو الحمل بل مشروط بالاتحاد في
ظرفه وههنا الجزء الذهني متحد مع الكل في الظرف الذي يكون الكل مع الجزء الذهني فيه فيلزم حمل الشئ على نفسه من دون تغاير بين الموضوع
والمحمول اصلا وفيه انه يجوز ان يكون الموضوع نفس الجزء والمحمول ذلك الجزء من حيث اجتماعه مع جزء آخر وهكذا الحكم في كل مركب ذهني
فلا مضايقة في حمل الحيوان الذي هو جزء ذهني للانسان بالحمل المتعارف على نفسه وما قال بعض الاكابر قده ان القدر الضروري
في الاجزاء الذهنية حمل الكل على الاجزاء بالحمل المعتبر في المحصورات وكذا حمل بعضها على بعض ولا يلزم فيه حمل الشئ على نفسه واما حمل الكل
على طبائع الاجزاء كما في الطبعية فغير ضروري والا يلزم ان يكون كل جزء ذهني لشئ كليا صادقا على نفسه فلا يخفى على المتامل ما فيه فان
المركب الذهني لابد فيه من حمل الكل والاجزاء فيما بينها حملا متعارفا ويلزم منه حمل الشئ على نفسه بالشكل الاول كما تقول الناطق انسان
والانسان ناطق ولزوم كون كل جزء ذهني كليا صادقا على نفسه ملتزم لاسيما على راى من يقول ان احد المتساويين جزئي اضافي للآخر
على ان الطبيعة الجزئية بما هي طبيعة موضوع وبما هي مرسلة محمول فقد تغاير المحمول والمحمول عليه فافهم والوجه الثاني من الجواب اختيار الشق
الاول والقول بان الكثرة عارضة لطبيعة النوع والوحدات ايضا عارضة لها فلا نقض واورد عليه بعض الاكابر قده بان هذا الجواب مع انه
لا يتم لو جعل مادة النقض الكثرة العارضة للمقولات اذ ليس هناك طبيعة مشتركة فضلا عن طبيعة النوع ولا يتوجه ايضا لو جعل حديث الكثرة
سندا او منع وجوب عروض الاجزاء لمعروض الكل موقوف على صحة هذية الحال بدون هذية المحل فان الكثرة الشخصية العارضة لاشخاص
معينة متشخص من الكثرة فلو كان محلها طبيعة النوع كان هذية الحال بدون هذية المحل ويمكن ان يقال انه لابد لعروض الكثرة من معنى مشترك
سواء كان هذا المعنى طبيعة ذاتية او عرضية والكثرة العارضة للمقولات عارضة لمعنى مشترك وهو المقولة ومنع وجوب عروض الاجزاء لمعروض
الكل منع لامر ضروري اذ لابد من عروض اجزاء العارض لافراد المعروض فان كانت تلك الافراد نفس معروض الكل تكون اجزاء العارض
عارضة لمعروض الكل وان لم تكن نفس المعروض تكون الاجزاء عارضة لتلك الافراد والكل عارض لنفس المعروض فيلزم وجود الكل بدون
الجزء والكثرة الشخصية عارضة لطبيعة النوع حال كونها متشخصة بتشخصات الافراد فلا يلزم هذية الحال بدون هذية المحل فتامل بدقة
النظر وهكذا الاستحالة في عدم تقدم الجزء الذهني على الكل لاتحادهما وجودا والتقدم يستدعي التغاير في الوجود فلابد في الوجه الثالث
من اخذ الاجزاء الخارجية وعلى تقدير اجزائه في الاجزاء الذهنية لا يلزم الاستحالة واعلم ان بعض الاكابر قده قد نقل ههنا حاشية وهي قوله اي
على تقدير عدم الاستلزام المذكور فالسواد بسيط خارجي انتهى وقال في بيان المراد منه يعني انه على تقدير الاستلزام الجزء الذهني جزء

خارجي باعتبار فتقدمه ضروري في المرتبة ثم قال ولا حاجة الى هذا التمحل فان الجزء الذهني بما هو جزء ذهني لا توقف عليه ولا تقدم له وانت تعلم
ان الظاهر ان هذه الحاشية من متعلقات بيان الدليل الثاني كما يدل عليه قوله فالسواد بسيط خارجي فما ذكره قدس سره ليس في موقعه فتدبر **قوله**
فيلزم اجتماع النقيضين آه اورد عليه بان المحال صدق النقيضين على شيء واحد لا صدق احد النقيضين على الآخر وههنا يلزم الثاني فان
اجزاء الوجود لو اتصفت بالعدم لزم اتصاف الوجود ايضا بالعدم لان انعدام الجزء يوجب انعدام الكل فيلزم اتصاف الوجود بالعدم
لا صدقهما على شيء ثالث واجاب عنه المحشي بقوله توجيهه ان المقصود اثبات بساطة الوجود المطلق والترديد في الدليل الثاني انما هو بين اتصاف
جزئه بالوجود المطلق واتصاف جزئه بالعدم المطلق فالوجود المطلق لكونه موجودا ذهنيا يصدق عليه الموجود المطلق ضرورة ان صدق
الخاص يستلزم صدق المطلق وعلى تقدير ان يكون جزؤه معدوما مطلقا يصدق عليه المعدوم المطلق ضرورة ان الجزء اذا كان معدوما
مطلقا كان الكل معدوما مطلقا فيصدق على الوجود انه معدوم مطلق كما يصدق عليه انه موجود مطلق لكونه موجودا ذهنيا فيلزم صدق
النقيضين على شيء واحد آه اورد عليه بان هذا الدليل لا يتمشى من قبل المتكلم النافي للوجود الذهني قال بعض الاكابر قدس سره لو قال الوجود لكونه
منتزعا عن منشأ يصح موجود مطلقا ويريد من لفظ الوجود اعم من الكون بنفسه او بمنشئه لتم من قبل الكل وفيه ان الموجود المطلق الذي يصدق
على الوجود المصدري ليس نقيضا للمعدوم الذي يصدق عليه لان الوجود المصدري معدوم مطلق لعدمه في نفسه وموجود مطلق لوجود
منشأه لا لوجوده في نفسه فتامل **قوله** فليس الجزء آه فان قلت ان اريد بالمعية والبعدية والقبلية ما هو الزماني حتى يكون الحاصل ان اتصاف
جزء الوجود به اما بان يكون الجزء والكل في زمان واحد او في زمان متاخر عن زمان الكل او في زمان قبل زمان الكل فالجزء لا يجب ان يتقدم
على الكل اصلا لا بوجوده ولا بذاته فلا يلزم على الشقين الاولين الاستحالة التي ذكرها من لزوم عدم تقدم الجزء على الكل بحسب الوجود اذ الجزء
لا يجب ان يتقدم على الكل بهذا التقدم لجواز ان يكون معه او بعده وان اريد بها ما هو بالذات فالجزء ليس مقدما على الكل بحسب الوجود بل
بحسب الذات والا اي لو وجب تقدم الجزء على الكل بحسب الوجود لكان الجزء ووجوده متقدمين بالذات على الكل وهذا التقدم ليس الا
باعتبار الجزئية فيصير وجود الجزء جزءا ايضا فيلزم ان يكون المركب من جزئين مركبا من اربعة اجزاء وهي الجزء آن ووجودهما قلت الجزء
مقدم على الكل بالذات بحسب وجوده ضرورة ان الجزء من حيث هو جزء لا يكون معدوما لكن لا بان يكون الوجود قيدا للجزء بل بان يكون
شرطا للجزئية يعني ان الجزئية وان كانت تقتضي التقدم لكن التقدم مشروط بالوجود فانه تقدم بالطبع لا من حيث ان الوجود قيد للجزء بل من
حيث انه شرط له وشرط الجزء لا يجب ان يكون جزءا آه وانت تعلم انه لا يلزم من كون الموصوف جزءا ان يكون صفته او قيده ايضا جزءا لجواز
ان يكون الصفة او القيد خارجا فما ذكره بقوله لكن لا بان يكون آه تنزل واعترض على المحشي بانه ان اراد بقوله الجزء مقدم على الكل بالذات
تقدم نفس الجزء على نفس الكل فلا معنى لاشتراط الوجود اذ لا مساغ للوجود في هذه المرتبة بل هو في مرتبة متاخرة ويكفي للجزئية فعلية الاجزاء
المتقدمة على الوجود والمتبوعة له وح يسقط قوله ضرورة ان الجزء من حيث انه جزء آه وان اراد التقدم الذي للجزء بحسب الوجود فلا ينطبق
على السؤال لانه مبني على راي الاشراقية القائلين بالجعل البسيط وعندهم نفس ذات الجزء متقدم على نفس ذات الكل بلا مدخلية الوجود فلا معنى
للقول بان تقدم الجزء بحسب الوجود بان يكون الوجود شرطا وانت تعلم انه ان كان المراد بالاجزاء الاجزاء الخارجية فلا ريب ان هذه الاجزاء

متقدمة على الكل بحسب الوجود لانها متمايزة جعلاً وتقرراً ووجوداً وهذه الاجزاء كما انها متمايزة فيما بينها جعلاً وتقرراً كذلك هي متقدمة على الكل بحسب التقرر والوجود معاً اذ لا يتصور كونها اجزاءً للشيء الا بعد كونها متقررة صالحة لانتزاع الوجود وهذا معنى تقدم الجزء على الكل بحسب الوجود وان كان المراد بها الاجزاء الذهنية فتلك الاجزاء لما كانت متحدة مع الكل جعلاً وتقرراً وكانت جزئيتها بالمسامحة باعتبار انها اجزاء للحد ينسب التقرر والوجود اليها في لحاظ العقل اولاً والى الكل ثانياً فتكون متقدمة على الكل بحسب التقرر والوجود في لحاظ العقل وبهذا ظهر ان القول بان للجزء تقدماً آخر سوى ما بالطبع وهو غير مشروط بالوجود الا ترى ان الاجزاء الذهنية ايضاً متقدمة مع ان تقدمها ليس بحسب الوجود ليس بشيء **قوله** فالوجود محض آه لما كان معنى ظاهر كلام المص ان اجزاء الوجود لو لم تتصف بالوجود بل تتصف بالعدم لم تتصف الجزء بالمركب بل تتصف بما ليس بمركب فيلزم حصول المركب اعني الوجود من الجزء الذي ليس بمركب ورد عليه وروداً ظاهراً ان حصول المركب مما ليس بمركب ليس بمحال بل هو واقع لان كل مركب يتصف بما ليس بمركب فسره بقوله اي فيلزم حصول الشيء من اللاشيء المحض يعني ان معنى ما ليس له وجود اللاشيء المحض فان الكلام في الاتصاف بالوجود المطلق وسلبه اعني العدم المطلق كما مر وهو عبارة عن اللاشيء المحض فيلزم تركب الشيء من اللاشيء المحض وهو محال قطعاً فلا تغفل **قوله** ولا اعرف من الوجود آه المراد باعرفية الوجود اعرفيته بالكنه لا بالوجه والا لكان هذا الكلام مناقضاً بنفسه فان الوجه اعرف من ذي الوجه فلو كان المراد ان الوجود اعرف بالوجه وظاهر ان الوجه اعرف من ذي الوجه الذي هو الوجود فيكون قوله لا اعرف من الوجود مناقضاً لنفسه لكون وجهه اعرف منه ولا يخفى انه لو ثبت اعرفية الوجود مما عداه لكان سائر المقدمات المذكورة في اثبات بداهته لغواً وذلك لان الوجود لما كان اعرف من جميع ما عداه فالوجود من اجلى البديهيات فاثبات بداهته بالدليل او التنبيه لغو والحق ان ما ذكره في بطلان الرسم من كون الوجود اعرف مما عداه وكون الاعم جزءاً من الاخص مطلقاً وكون كل جزء اعرف من الكل كلها مقدمات خطابية ظنية بل تخمينية شعرية كما لا يخفى **قوله** فان وجود كل شيء آه اعلم ان المصنف قد اجاب عن الوجه الثالث لاثبات بداهة الوجود وهو ان اجزاء الوجود اما وجودات فيلزم كون الجزء مساوياً للكل في الماهية او لا يكون اجزاؤه وجودات فعند الاجتماع لا بد ان يحصل امر زائد هو الوجود والا فلا وجود هناك باختيار الشق الاول والقول بان اجزاء الوجود وجودات وقوله فيلزم كون الجزء مساوياً للكل مم فان وجود كل شيء عندنا نفس حقيقته والحقائق متخالفة فكذا الوجودات الواقعة اجزاءً للوجود متخالفة في انفسها ومخالفة للمركب في الماهية والمفهوم واعترض عليه الشارح بان الخلاف في كون الوجود بديهياً او كسبياً مبني على كونه مفهوماً واحداً مشتركاً فالدليل على بداهة الوجود ايضاً متفرع على القول بوحدة مفهوم الوجود فلا يمكن ان يجاب على مذهب من يقول بتعدد مفهوم الوجود ثم اجاب الشارح من عند نفسه بما محصله اختيار الشق الاول والقول بان اجزاء الوجود وجودات ولا يلزم مساواة الجزء للكل في الماهية اذ معناه ان يصدق عليها الوجود فالترديد بالنظر الى الصدق ويجوز ان يكون صدق الوجود على تلك الاجزاء صدقاً عرضياً لا صدقاً ذاتياً فلا يلزم الاتحاد في الماهية واورد المحشي على جواب الشارح بقوله قد سبقت منا الاشارة الى ان مقصود المستدل في الشق الاول من الدليل الاول على بطلان تحديد الوجود وهو قوله فاجزاؤه اما وجودات آه في الدليل المصدر بقوله لو كان الوجود كسبياً فاكتسابه اما بالحد او بالرسم انه لو كان جزء من الوجود نفس مفهومه وعين ماهيته لزم مساواة الجزء للكل في المفهوم والماهية ولا شك في اللزوم اي لزوم مساواة الجزء للكل في المفهوم

والمهية فان المفروض عينية مفهوم الوجود بجزئه لا صدقه عليه حتى لا يلزم المساواة بينهما وكذا لا شك فى بطلان اللازم فان الكلام فى
نفى الجزء العقلى دون الجزء المقدارى واستحالة مساواته مع الكل فى المفهوم والمهية ظاهر كما فى الجزء الخارجى ووجه تخصيص الجزء العقلى ان التقرير
الذى سيختاره فى اثناء الكلام انما يجرى فيه فلا يمكن الجواب اى جواب الدليل الاول باختيار الشق الاول الا على القول بتعدد مفهوم الوجود
وانكار وحدته كما فعله المص فانه اذا قيل بوحدة مفهومه وفرض انه عين جزئه يلزم هذه الاستحالة اى مساواة الجزء للكل فى المفهوم والمهية
سواء كان هذا المفهوم ذاتيا او عرضيا فما اختاره الشارح قدس سره فى الجواب من القول بوحدة مفهوم الوجود وكون الترديد بالنظر
الى الصدق وتجويز صدق الوجود على تلك الاجزاء صدقا عرضيا محل نظر فان استحالة مساواة الجزء للكل لازمة على تقدير القول بكون الوجود
حقيقة واحدة اذا فرض انه عين جزئه واما اذا كان حقائق متخالفة فيجوز ان يكون اجزاء الوجود وجودات ويكون حقائق هذه الوجودات غير حقيقة
الوجود الكل فلا يلزم مساواة الجزء للكل فى المفهوم والمهية وفيه ما افاد بعض الاكابر قده ان للمستدل ان يقول ان اجزاء الوجود اما نفس الوجود
الذى هو الكل فيلزم مساواة الجزء للكل فى المهية واما ليس نفس الوجود الذى هو الكل وان كان نفس الوجود الذى هو غير الكل فلا بد من امر
زائد هو الوجود والا فلا وجود هناك الى آخر الدليل وح لا يضر تخالف الوجودات بالحقيقة نعم ان كان الاختلاف فى بداهة الوجود وكسبيته متفرعا
على كونه مفهوما واحدا مشتركا وكان الدليل المورد لاثبات بداهة الوجود متفرعا على وحدة مفهوم الوجود فلا يجاب لجواب المص ايضا الا اذا انكر المبنى
عليه وح لا يجرى الدليل فانه على تقدير تعدد حقيقة الوجود لا يلزم مساواة الجزء للكل فى المفهوم والمهية بل يتعين الجواب ح باختيار الشق الثانى
والقول بان اجزاء الوجود ليست بوجودات ولا يمكن الجواب باختيار الشق الاول اصلا اذ على تقدير كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا يلزم على
الشق الاول مساواة الجزء للكل فى المفهوم والمهية ولا ينفع ما قال المص والشارح اصلا وتحقيق المقام ان الترديد فى الدليل ان كان بالنظر
الى المفهوم بان يقال اجزاء الوجود اما عين مفهوم الوجود اولا كما هو الظاهر ويكون الدليل متفرعا على وحدة مفهوم الوجود فالجواب يتعين باختيار
الشق الثانى لما عرفت ولا يمشى جواب المص ولا جواب الشارح اما جواب المص فلانه مبنى على تعدد مفهوم الوجود واما جواب الشارح فلانه
على تقدير عينية مفهوم الكل لمفهوم الجزء يلزم مساواة الجزء للكل فى المفهوم والمهية سواء كان هذا المفهوم ذاتيا او عرضيا وان كان الترديد
بالنظر الى الصدق بان يقال اجزاء الوجود اما ان يصدق عليها الوجود اولا لانه محتمل ايضا وان كان خلاف الظاهر فالجواب يتعين باختيار
الشق الاول والقول بان اجزاء الوجود وجودات ولا يلزم من ذلك مساواة الجزء للكل فى المفهوم والمهية لجواز ان يكون صدق الوجود
على تلك الاجزاء صدقا عرضيا كما ذكره الشارح ولا يمشى جواب المص وانما يتعين جواب الشارح باختيار الشق الاول لانه لا بد فى الاجزاء
العقلية على تقدير كون الترديد بالنظر الى الصدق من صدق المركب على كل منها فان لم يصدق الوجود على اجزائه لا يكون الاجزاء اجزاء
عقلية فلا يصح الجواب باختيار الشق الثانى الذى هو عدم الصدق والقول بان الامر الزائد هو المجموع ويجوز ان يكون الامر الزائد الحاصل
من الاجتماع غير صادق على الاجزاء لان الكلام فى الاجزاء العقلية ولا بد من صدق المركب على اجزائه العقلية والا لم تكن الاجزاء اجزاء عقلية
قال بعض الاكابر قده هذا عجيب فان المستدل رتب على الشق الثانى انه لا بد من امر زائد هو الوجود فالمصنف اجاب باختياره وقال الامر الزائد
هو المجموع واما انه لا يمكن اختيار هذا الشق لان الاجزاء العقلية واجبة الحمل فلا يضر المجيب لان المجيب انما منع لزوم الاستحالة التى الزم المستدل

وان استدل بهذا النمط فهو انتقال الى دليل آخر وبالجملة لو فرض عدم الصدق لم يلزم ما الزمه المستدل لان الامر الزائد هو المجموع فيصح المجموع باختيار الشق الثاني وعلى تقدير اخذ الترديد بالنظر الى الصدق لا يرد النقض بالسكنجبين بان اجزاء السكنجبين ان صدق عليها السكنجبين يلزم مساواة الجزء للكل في الحقيقة والا فلا بد من امر زائد هو السكنجبين فلا يكون التركيب فيه بل في امر آخر فان الكلام في الاجزاء التي يجب ان يصدق المجموع على كل منها انت تعلم انه لا وجه لعدم ورود النقض المذكور بالقول بان الكلام في الاجزاء العقلية اذ محصل النقض ان اجزاء السكنجبين ان صدق عليها السكنجبين يلزم مساواة الجزء للكل في الماهية وان لم يصدق عليها فلا بد من امر زائد هو السكنجبين وهذا غير مندفع بالقول بان الكلام في الاجزاء العقلية نعم لو قرر الدليل بان اجزاء الوجود ان صدق عليها الوجود لزم المساواة في الماهية والا لزم ان لا تكون الاجزاء العقلية اجزاء عقلية لا يرد النقض بالسكنجبين لان استحالة الشق الثاني غير متأت فيه لكن هذا تقرير آخر لم ينقضه الناقض كذا افاد بعض الاكابر قه

وبهذا ظهر ان الاولى بان يجاب عن هذا الدليل بالترديد بانه ان كان الترديد في الدليل بالنظر الى المفهوم فالجواب يتعين باختيار الشق الثاني لان الشق الاول يستلزم مساواة الجزء للكل الا على تقدير تعدد مفهوم الوجود وان كان بالنظر الى الصدق فالجواب يتعين باختيار الشق الاول كما ذكره الشارح ولا يمكن الجواب باختيار الشق الثاني اذ المراد بالاجزاء الاجزاء الذهنية ولا بد فيها من صدق الكل على الاجزاء ثم اعترض المحشي على جواب الشارح بقوله ثم اذا ثبت بما سبق كونه اى كون الوجود المصدري ذاتيا لما تحته كما اقمنا البرهان عليه ونقيم عليه برهانا آخر وكان الترديد في الدليل بالنظر الى الصدق بان يقال اجزاء الوجود ان صدق عليها الوجود يكون الوجود ذاتيا لجزئه بل عين حقيقته وان لم يصدق لا تكون الاجزاء العقلية اجزاء عقلية لان الاجزاء العقلية يجب ان يصدق الكل عليها قوى الدليل ولم يمكن الجواب عنه لا باختيار الشق الاول بمنع لزوم مساواة الجزء للكل في الماهية لجواز ان يصدق الوجود على الاجزاء صدقا عرضيا اذ الوجود ليس عرضيا لما تحته ولا باختيار الشق الثاني لان صدق المجموع على اجزائه الذهنية واجب واجاب عنه بعض الاكابر قه بان ما يجب للاجزاء العقلية صدق بعضها على بعض وصدق الكل عليها بالصدق الذي تعورف في المحصورات فالترديد ان كان في الصدق الذي تعورف في المحصورات فحاصل الترديد ان اجزاء الوجود اما يصدق الوجود على افرادها او لا يصدق فنختار الشق الاول ولا استحالة في ذاتية الوجود لافراد الاجزاء العقلية فان افرادها هي افراد الوجود وان كان الترديد في الصدق مطلقا ورد بان الوجود اما يصدق على طبائع الاجزاء العقلية او لا يصدق نختار الشق الثاني ونقول لا يصدق على طبائع الاجزاء العقلية بان ينعقد منها قضية طبعية فان كون الشيء جزءا عقليا لا يقتضي ان يكون فردا للكل ويصدق الكل عليه الا ترى ان طبعية الحيوان ليست فردا للانسان وكذا طبعية الجوهر ولو وجب صدق الكل على طبائع الاجزاء وجب كون الاجزاء العقلية مطلقا من الكليات التي يحمل عليها انفسها حملا عرضيا وانت تعلم ان حصة من طبعية الحيوان وكذا حصة من طبعية الجوهر اعني طبعيتهما معروضتين للناطق جزء من الانسان مساوية له فهما فردان من الانسان لما تقرر عندهم من كون احد المتساويين جزءا اضافيا للآخر وحمل الاجزاء العقلية على انفسها حملا عرضيا انما يجب اذا جعلت موضوعات او محمولات للقضايا المجعولة اجزاء للقياس كما يقال الحيوان انسان وكل انسان حيوان ولا يلزم منه كونها من الكليات المتكررة الانواع اذ الكلي المتكرر النوع عبارة عما يصدق على نفسه بنفسه بنحوين من الصدق بلا اعتبار جعله موضوعا في قضية ومحمولا في اخرى واما الاجزاء العقلية فانما تحمل على انفسها بنحوين من

الحمل اذا جعلت موضوعا فی قضیة ومحمولا فی اخری وجعلتا فی جزئین من القیاس ففیه لاتعرض لانفسهما مع قطع النظر عن هذا الاعتبار بخلاف
الکلی المتکرر النوع ثم قال بعض الاکابر قدس سرہ اعلم ان هذا القیل والقال انما هو علی تقدیر اجراء الدلیل فی الوجود المصدری ولعل هذا تکلیل الجدوی
فان بساطته عسی ان یکون ضروریة واللائق ان یدعی بساطة الوجود الذی به موجودیة الاشیاء وهو الوجود الحقیقی والدلیل المذکور بالتقریر
المشهور بعد بنائه علی الاشتراک یتم فی الوجود الحقیقی فنقول الوجود الحقیقی الذی به موجودیة الاشیاء ان کان مرکبا من اجزاء خارجیة او ذهنیة
فهی اما نفس الوجود فیلزم مساواة الکل والجزء فی الماهیة واما لیس وجودا فلم یکن تلک الاجزاء مناطا للموجودیة بانفسها لان حقیقتها غیر
الحقیقة التی بها الموجودیة ومناط الموجودیة فلابد ههنا من امر زائد یکون مغایرا لکل جزء جزء وللمجموع الاجزاء ویکون ذلک الامر الزائد هو الوجود
لان ما لیس فی حد ذاته مصداقا للموجودیة ویکون محتاجا فی موجودیتها الی امر هو مصداق لها کیف یکون مع اجتماعه مع مثله مصداقا
للموجودیة بنفسه فاذن قد لزم ان یکون هناک امر زائد یکون وجودا حقیقة فتکون الاجزاء خارجة عنه فلم یبق الترکیب فی الوجود بل فی
غیره وهذا الدلیل یبطل الاجزاء العقلیة والخارجیة وانت تعلم انه ان کان الترديد بحسب المفهوم فعلی تقدیر ان یکون اجزاء الوجود وجودات
لزوم اتحاد الکل والجزء فی المفهوم والماهیة ومساواتهما موقوف علی کون مفهوم الوجود واحدا اذ علی تقدیر تعدده لا یلزم تساوی حقیقة
الکل والجزء فلا یلزم کون مفهوم الکل عین مفهوم الجزء کما لا یخفی وان کان الترديد بحسب الصدق العرضی فلا یلزم مساواة الکل والجزء
فی الماهیة فلا یتم الدلیل اصلا وان کان الترديد بحسب الصدق الذاتی فان کان المراد صدقه علی جزئه صدقا ذاتیا فغایته ما یلزم کون جزء من
الوجود الحقیقی شخصا منه ولا قباحة فی کونه تمام حقیقته وان کان المراد ان ما یصدق علیه الجزء یصدق علیه الوجود الحقیقی فالاتحاد
فی الماهیة موقوف علی ان یکون الجزء والکل منها ذاتیا لما یصدق علیه بل تمام حقیقته لامتناع النوعین الحقیقیین لفرد فیلزم الاتحاد بین
الکل والجزء ویکون اتمام الدلیل علی هذا التقدیر موقوفا علی کون الوجود الحقیقی نوعا لما یصدق علیه ولم یدل علیه دلیل بعد وما ذکره المحشی
من البرهان علی ان الوجود لیس له فرد غیر الحصة وان صدقه علی ما یصدق علیه ذاتی علی تقدیر تمامه انما یجری فی معناه المصدری فلا
یتم الدلیل فظهر ان جریان الدلیل فی الوجود الحقیقی ایضا لا یخلو عن القیل والقال والله اعلم بحقیقة الحال هکذا ینبغی ان یفهم هذا المقام والله
ولی التوفیق والالهام **قوله** وذلک الامر آه اعلم ان قول المص والشارح وذلک الامر الآخر هو المجموع لما کان غیر صحیح بحسب الظاهر لان
المجموع ان کان عبارة عن نفس الاجزاء فلا یکون المجموع امرا زائدا علیها وان کان عبارة عن الاجزاء مع الهیأة الوحدانیة یلزم عدم
انحصار الاجزاء فیما فرضت اجزاء لکون الهیأة ایضا جزءا قرر المحشی بحیث یندفع عنه هذا التوهم وقال اعلم ان للمجموع ثلاثة معان الاول الاجزاء
من غیر ان یعتبر معه هیأة وحدانیة عروضا او دخولا ای الکثیر المحض من دون اعتبار امر زائد والثانی الاجزاء مع الهیأة الوحدانیة بان
یکون المجموع مرکبا من الاجزاء والهیأة الوحدانیة فلا یکون المجموع کثیرا محضا والثالث الاجزاء من حیث انها معروضة لها من غیر ان
تکون الهیأة داخلة فی المجموع بل المجموع عبارة عن الاجزاء من حیث عروض الهیأة والمراد ههنا ای فی قوله وذلک الامر الآخر هو المجموع
المعنی الثالث لان المعنی الاول نفس الاجزاء ولیس امرا زائدا علیها حتی یکون ذلک الامر الزائد هو المجموع ولیس للاجزاء انفسها بلا اعتبار
الامر الزائد حقیقة وحدانیة محصلة والمجموع له حقیقة واحدة محصلة فکیف یراد بالمجموع نفس الاجزاء والمعنی الثانی اجزاؤه لا ینحصر فی هذه

الاجزاء التي فرضت اجزاء بل يعتبر معها امر آخر وهي الهيأة الوحدانية لانها ايضا على هذا التقدير جزء لمجموع الاجزاء وهذه الهيأة لكثرة لا بد لها
من هيأة اخرى وهذه الهيأة داخلة في المجموع فيتحقق مجموع آخر وهكذا وبهذا التقرير ظهر ان الكل بالمعنى الاول نفس الاجزاء وبالمعنيين الاخيرين
مغاير لها لان الهيأة داخلة في المجموع بالمعنى الثاني وعارضة له بالمعنى الثالث فلا استلزام بين الاجزاء والمجموع بحسب الظاهر ثم النظر الدقيق
يحكم بانها اي الاجزاء مستلزمة له اي للمجموع لان العدد حقيقة محصلة وله لوازم مختصة وليس حقيقته عبارة عن محض الوحدات لانها ليست
حقيقة محصلة بل يعتبر معها هيأة وحدانية بان تكون الهيأة الوحدانية داخلة فيها او عارضة لها فكذا معروضه ليس نفس الآحاد بل يعتبر معها
هذه الهيأة الوحدانية لان العارض الواحد لا يمكن ان يعرض للكثير بما هو كثير فالهيأة الوحدانية عارضة للكثرة بمعنى ان الكثرة مصداق
تلك الوحدة المنتزعة ومنشؤها اجتماع الاجزاء فتلك الهيأة منتزعة عن الاجزاء المجتمعة وبهذا ظهر اندفاع ما قيل ان الوحدة والكثرة
متنافيتان فكيف يستلزم احدهما الاخرى وان الهيأة الاجتماعية عرض ومن المستحيل قيام العرض الواحد بالكثرة لان الوحدة الاجتماعية
لا تنافي الكثرة بحسب الاجزاء ولا قباحة في عروض الوحدة للمجموع من دون عروضه للاجزاء ولا شك ان الكثرة تستلزم العدد وكذا
معروضها يستلزم معروضه فتامل فان قلت على تقدير كون العدد عبارة عن الكثرة من حيث انها معروضة للهيأة لا يمكن ان يكون
تلك الهيأة داخلة في حقيقته فتكون خارجة عنه عارضة له وهذا يستلزم المجعولية الذاتية لان كون الاجزاء التي هي العدد عددا صار مرهونا بايدي
الشروط قلت الوحدات بعد اجتماعها وعروض نوع وحدة لها صارت حقيقة عددية وتفصيله ان ذاتيات العدد والوحدات وهي من حيث
انها معروضة للهيأة الاجتماعية عدد فعند تحقق الهيأة الاجتماعية يقع مجموع الوحدات من حيث كونها معروضة للهيأة عددا كما يقال قطعات
الخشب من حيث عروض الهيأة سرير فلا يزيد ذاتيات العدد على الوحدات ولا يلزم المجعولية الذاتية غاية ما في الباب ان يكون العدد عبارة
عن الوحدات المعروضة للهيأة وقد بسطنا الكلام في هذا المقام في رسالتنا الموسومة بالجواهر الغالية في الحكمة المتعالية وفي حواشينا
المعلقة على حواشي شرح الرسالة القطبية **قوله** اذ نقول آه لما زعم القائل كون الدليل منقوضا بسائر المركبات كالدار مثلا فان اجزاء الدار
اما دار او ليست بدار على الاول يكون الكل صفة للجزء وعلى الثاني يلزم اجتماع النقيضين نبه المحشي على فساد زعمه بقوله لا يخفى ان بين
الصورتين يعني بين الدار والوجود بونا بعيدا لان في الوجود يلزم اما عروض الشيء لنفسه المستحيل وهذا على تقدير اتصاف جزئه بالوجود فان
اتصاف جزئه به انما هو لكونه جزء الوجود فيكون الجزء من حيث هو كذلك معروضا وعارضا ايضا فيلزم عروض الشيء لنفسه المستحيل او يلزم
اجتماع النقيضين المستحيل وهذا على تقدير ان لا يكون جزؤه متصفا بالوجود لانه اذا لم يتصف بالوجود يكون متصفا بالعدم لا محالة وعدم الجزء
يستلزم عدم الكل فيلزم اجتماع النقيضين المستحيل وفي الدار لا يلزم شيء منهما اذ لا يمكن فيها اختيار الشق الاول لان الدار من الاعيان
التي لا تصلح هويتها لان تعرض الاشياء حتى تتصف اجزاؤها بها واما عروض مفهوم الدار لاجزائها فلا يستلزم عروض الشيء لنفسه المستحيل
لان تلك الاجزاء ليست اجزاء لمفهوم الدار غاية ما يلزم عروض مفهوم الجزء للجزء لان مفهوم الجزء جزء لمفهوم الكل وهو ليس بمحال وعلى
تقدير اختيار الشق الثاني لا يلزم اجتماع النقيضين لان الاجزاء ليست بدار والكل دار ولا يستلزم سلب الدار عن الجزء سلبها عن الكل
ولا سلب الدار عن الجزء انتفاء الجزء فلا يلزم اجتماع النقيضين في الكل وانما يلزم في خصوص الوجود لاستلزام انتفاء الجزء انتفاء الكل

قوله وانما المحال آه لما زعم الشارح ان اتصاف احد النقيضين بالآخر مواطاة محال اورد عليه المحشي بقوله بل هذا ليس محال على اطلاقه بان يكون حمل احد النقيضين على الآخر مواطاة محالاً في جميع المواد فان الجزئي لاجزئي لصدقه على كثيرين فلا يكون جزئيا بل لا جزئيا واللامفهوم مفهوم لكونه حاصلا في العقل وكل ما يحصل في العقل فهو مفهوم فيصدق احد النقيضين على الآخر في هذه الصور صدقا عرضيا فاستبان ان صدق احد النقيضين على الآخر مواطاة ليس مستحيل على اطلاقه كما زعم الشارح قال بعض الاكابر قدہ ان الشارح اراد بالحمل الحمل المعتبر في المحصورات ولا شك في استحالة حمل النقيض بهذا الحمل والا يلزم اجتماعهما في الافراد وانت تعلم ان قول الشارح انما المحال ان تتصف آه في مقابلة قوله اتصاف احد النقيضين بالآخر بطريق الاشتقاق ليس بمحال يقتضي ان يراد بهذا الاتصاف ايضا الحمل المعتبر في المحصورات وهو محال قطعا لان ما يصدق عليه الوجود اشتقاقا لا يصدق عليه العدم اشتقاقا ولنا في هذا المقام تحقيق ستطلع عليه ان شاء الله تعالى وفي تحقيقه كلام ستقف عليه ان شاء الله تعالى **قوله** غاية ما في الباب آه يعني غاية ما يلزم من اتصاف الوجود بالعدم كون الوجود معدوما ولا استحالة فيه اذ الوجود معدوم واضرب عنه المحشي وقال بل غاية ما في الباب ان جزء الوجود اذا كان معدوما مطلقا كان الوجود معدوما مطلقا وقد عرفت انه مستحيل وذلك لانك قد عرفت ان الكلام في الوجود المطلق والعدم المطلق والوجود المطلق ليس بمعدوم مطلق فجزء الوجود لو كان معدوما مطلقا كان الوجود ايضا كذلك فمع كون الوجود موجودا في الجملة يلزم كونه معدوما مطلقا فيلزم اجتماع النقيضين المستحيل ومعنى قولهم الوجود معدوم انه معدوم في الخارج لانه من المعقولات الثانية التي ظرف عروضها الذهن وهي ليست بمعدومات مطلقة لكونها موجودات ذهنية **قوله** وليس المراد آه حمل الوجود عند الشيخ الاشعري على ما يحمل عليه حمل اولي او حمل متعارف ذاتي انت تعلم ان الكلام ههنا في اتصاف اجزاء الوجود به ولا معنى لكون الوجود محمولا على جزئه حملا اوليا اذ حمل الكل على الجزء لا يمكن ان يكون اوليا فلا يتصور حمله عليه على مذهب الشيخ الاشعري الا حملا شائعا ذاتيا بمعنى ان مصداق حمله نفس ذات الموضوع بلا حيثية زائدة فالترديد الواقع من المحشي في غير موقعه وبهذا ظهر ان ما قال بعض الاكابر قدہ انه ان اريد بالوجود الوجود الحقيقي فحمل الوجود اولي وان اريد الوجود المصدري فحمله حمل متعارف ذاتي عنده بمعنى ان مصداق الحمل نفس الذات ليس على ما ينبغي وعند غيره اي عند غير الشيخ الاشعري حمل الوجود على ما يحمل عليه حمل بالاشتقاق لان مصداق حمل الوجود عند غير الاشعري ليس نفس الماهية فيكون خارجا عنها ومحمولا عليها بواسطة ذو وفيه نظر ظاهر وما قيل ان الوجود عند غيره امر عارض وحمل العارض على المعروض ليس اوليا ولا ذاتيا فيكون حملا بالاشتقاق فلا يخفى سخافته **قوله** وقد عرفت آه فيه مسامحة لان المذكور فيما سبق ليس ان ذكر مذهب الشيخ الاشعري ههنا غير مناسب بل ما ذكر هو ان بداهة الوجود متفرع على كونه مفهوما واحدا لكن يفهم منه بطريق الالتزام ان ذكر مذهبه غير مناسب بهذا المقام **قوله** لا يتصف آه لما زعم القائل ان اجزاء الوجود لا تتصف بالوجود ولا بالعدم اورد عليه المحشي بقوله فيه ان الكلام في الاتصاف بالوجود والعدم بالمعنيين المتعارفين وهما المتناقضان ولا يعقل بينهما واسطة ومن اثبتها اخذ الوجود والعدم بمعنى آخر كما اشرنا اليه من انه اراد بالوجود الوجود ولذاته اي بلا واسطة في العروض وبالعدم سلب التحقق مطلقا او بواسطة فالحال وهو ماله تحقق تبعي واسطة بين الموجود والمعدوم وهذان المعنيان ليس احدهما نقيضا للآخر بل الوجود اخص من نقيض الآخر وهو الوجود المطلق **قوله** فيكون لجزاوه آه فيه اي في القول بان اجزاء الوجود عندهم من قبيل الاحوال نظر وهو ان

الحال عند مثبتيها ثابتة تحقق موصوفا بالذي هو الوجود فلو كان للوجود اجزاء وكانت تلك الاجزاء احوالا تكون ثابتة تحقق موصوفا الذي هو الوجود ويلزم ان يكون الكل الذي هو الوجود قبل تحقق اجزائه لان تحقق الموصوف نفس وجوده فيلزم ان يكون الكل مقدما على الجزء مع انه باطل وفيه ان بعض القائلين بالحال قالوا ان المعدومات ثابتة وان التحقق مرادف للثبوت واعم من الوجود فلا يكون عندهم تحقق الموصوف نفس وجوده وبالجملة قوله لان تحقق الموصوف نفس وجوده محل نظر لان التحقق عند بعض قائلي الحال اعم من الوجود فافهم **قوله** لان الحداه لما كان ظاهر كلام الشارح دالا على ان هذا الجواب مخنى قول المص قلنا هذا مبنى آه مبنى على ما هو المشهور من انحصار الاجزاء الحدية في الاجزاء الذهنية فلم يتم الجواب على غير المشهور من جواز التحديد بالاجزاء الخارجية قرر المحشي كلامه بحيث يتم الجواب على المشهور وعلى غير المشهور وقال قول الشارح لان الحداه تعليل لابتناء الدليل على تمايز الجنس والفصل وحاصله اى حاصل كلام الشارح ان الدليل مبنى على تمايز الاجزاء التي بها يحد وهذه الاجزاء في المشهور منحصرة في الاجناس والفصول وفي غير المشهور قد تكون اجزاء خارجية متمايزة على ما نقل الامام الرازي عن الشيخ انه صرح في الحكمة المشرقية بجواز التحديد بالاجزاء الخارجية فلابد في اتمام الدليل من ان يثبت التمايز بين الجنس والفصل حتى يقال انها قبل او بعد ويثبت تمايز الاجزاء الحدية على المشهور وغير المشهور هذا والحاصل ان الاجزاء الذهنية اجزاء حدية قطعا سواء كانت الاجزاء الحدية منحصرة فيها اولا فلابد لاتمام الدليل من اثبات التمايز بين الجنس والفصل حتى يثبت تمايز الاجزاء الحدية مطلقا مع انه لم يثبت وقد نبهناك سابقا على ان المقصود من هذا الدليل والدليل السابق عليه اى الدليل الثاني نفي الاجزاء الخارجية ليحصل منه نفي الاجزاء العقلية بناء على القول الصحيح عند المحشي من استلزام التركيب الذهني للتركيب الخارجي هذا جواب لرد المص على الدليل حاصله انه ليس المراد بالاجزاء في الدليل الاجزاء الحدية بل المراد بها الاجزاء الخارجية سواء كان التحديد بها صحيحا اولا واذا بطل تلك الاجزاء بطل الاجزاء الذهنية بحكم التلازم بينهما فالقول بابتناء الدليل على تمايز الجنس والفصل ليس بشئ لانه مخالف لما هو المقصود منها اذ ليس المقصود منه نفي الاجزاء الحدية بل نفي الاجزاء الخارجية فافهم **قوله** فلا يلزم آه لما زعم المص والشارح انه على تقدير اتصاف جزء الوجود بالعدم لا يلزم الا كون الوجود مركبا من اجزاء متصفة بنقيضه ولا قباحة فيه كما في سائر المركبات فان كل مركب من اجزاء متمايزة في الوجود مركب من اجزاء متصفة بنقيضه اورد عليه المحشي بان الكلام في اتصاف الاجزاء بالوجود المطلق والعدم المطلق فلو كانت هذا الاجزاء معدومة مطلقة يلزم حصول الشئ من اللاشئ المحض كما اشرنا اليه والقياس على المركبات الاخر قياس مع الفارق اذ لا يلزم فيها على تقدير اتصاف اجزائها بنقيضها تركبها من اللاشئ المحض بل انما يلزم تركبه عما هو ليس عين هذا المركب واتصافه به **قوله** وكذا الحال آه كانه اشار الشارح بقوله وكذا الحال في الاجزاء الذهنية آه الى ان هذا الجواب اى جواب المص بقوله او نختار انه متصف بالمعدوم ليس مختصا بالاجزاء الخارجية كما يتوهم من تمثيل المص بالعشرة حتى يكون هذا الجواب مع الجواب الاول جوابا واحدا راجعا الى الترديد بان يقال ان اريد بالاجزاء في قوله فتلك الاجزاء متصفة بوجوده هو بعد الاجزاء الذهنية فهو مبنى على تمايزها في الوجود الخارجي وهو ممنوع وان اريد بها الاجزاء الخارجية فنختار انها متصفة بالعدم ولا محذور في اتصاف الاجزاء الخارجية بنقيض الكل بل هو جار في الاجزاء الذهنية ايضا فانه يجوز ان يحمل نقيض الكل على الجزء الذهني كما يجوز ان يحمل نقيض الكل على الجزء الخارجي فلا يحسن الترديد مع تمثيل بالعشرة على سبيل الاتفاق والتحقيق ان الجواب بابتنائه

الشق الثاني وهو ان اجزاء الوجود تتصف بالعدم كما اشار اليه الشارح بقوله هكذا الحال في الاجزاء الذهنية لا يصح على اطلاقه فان الطبيعة النوعية من خواص الطبيعة الجنسية والفصلية كون الطبيعة النوعية من خواص الطبيعة الجنسية والفصلية محل تامل بل هي من العوارض العامة لها وخارجة عنهما ومغايرة لهما بحسب المفهوم واذا كانت خارجة عن الاجزاء ومغايرة لها بحسب المفهوم فيكون حملها عليها بالحمل الاولي ممتنعا لاشتراط العينية بين الموضوع والمحمول في الحمل الاولي وبالحمل المتعارف واجبا لان مدار الحمل المتعارف على الاتحاد في الوجود وهو متحقق بين الطبيعة النوعية وبين الطبيعة الجنسية والفصلية واذا امتنع حمل طبيعة الوجود على الاجزاء بالحمل الاولي فيجب ان يكون حمل نقيضها عليها بالحمل الاولي واجبا والا يلزم ارتفاع النقيضين وحمل نقيضها عليها بالحمل المتعارف ممتنعا والا يلزم اجتماع النقيضين والمراد بالحمل الاولي للنقيض سلب الحمل الاولي فاطلق الحمل على سلب الحمل لان اطلاق الحمل بحسب الاصطلاح على الايجاب والسلب على السواء كما صرح به الشارح وغيره من المحققين فلا يرد انه لا يلزم من انتفاء حمل شيء بالحمل الاولي حمل نقيضه بالحمل الاولي لان عدم عينية شيء لا يستلزم عينية نقيضه والحاصل ان الوجود طبيعة نوعية فلو كان مركبا عن اجزائه التي هي الجنس والفصل فيكون حمله على اجزائه بالحمل الاولي ممتنعا وبالحمل المتعارف واجبا وحال نقيض الوجود يكون على عكسه فالترديد في الدليل ان كان بحسب الحمل الاولي بان يقال ان اجزاء الوجود اما عين وجود مع او بعد فليس الجزء متقدما على الكل او ليس عين وجود مع او بعد فالوجود محض ما ليس الوجود وهذا الجواب يجري في الاجزاء الذهنية باختيار الشق الثاني والتزام كون الوجود مركبا من اجزاء متصفة بنقيض الكل لان نقيض الكل باعتبار الحمل الاولي محمول على الجزء الذهني ولا استحالة فيه والآ اى وان لم يكن الترديد بحسب الحمل الاولي فلا يجري هذا الجواب باختيار الشق الثاني لان حمل الكل على الجزء الذهني بالحمل المتعارف واجب ولا يحمل عليه نقيضه بالحمل المتعارف وافاد بعض الاكابر قده ان الترديد في الدليل باعتبار الحمل الاولي بعيد غاية البعد ويابى عنه الفاظ الدليل غاية الاباء والتحقيق في تقرير كلام الشارح ان الاجزاء العقلية لا يجب ان يحمل عليه الكل اشتقاقا حتى لا يصح حمل نقيضه الاشتقاقي الذي هو العدم وان اريد حمل النقيض مواطاة لا يلزم ان يراد الحمل الاولي لان حمل الكل على الاجزاء العقلية انما يجب بالحمل المعتبر في المحصورات فلا يجب حمل الكل على طبايع الاجزاء العقلية فيجوز ان يحمل نقيض الوجود على طبايع الاجزاء العقلية ولا فساد فيه ونحن قد عرفناك ان حمل الكل على طبيعة الجزء الذهني بالحمل المتعارف ضروري ولا يلزم كونه كليا متكرر النوع كما عرفت ثم اذا لم يحمل الوجود على طبيعة الجزء بالحمل المتعارف المواطاتي فيجب حمل نقيضه بالحمل المواطاتي وهو اللاوجود ولا كلام فيه بل الكلام في العدم وعلى تقدير عدم حمل الوجود مواطاة لا يجب حمل العدم اصلا لا مواطاة ولا اشتقاقا لجواز ان يحمل الوجود اشتقاقا فلم يكن الترديد حاصرا فعلى تقدير عدم حمل الكل على طبيعة الاجزاء مواطاة لا بد وان يقال ان الترديد باعتبار الحمل الاشتقاقي والمراد بالاتصاف الحمل بالاشتقاق وح حاصل الجواب ان الاجزاء متصفة بالعدم ولا يلزم منه الا معدومية اجزاء الوجود ولا قباحة فيه فان الوجود معدوم فاجزاؤه ايضا معدومة فتدبر **قوله** لجواز الخ لما جوز المص ان يكون من الخواص ما تصوره يوجب تصور كنه الحقيقة وان يكون للوجود خاصة كذلك اعترض عليه المحشي بقوله انت تعلم ان في التعريفات تصورا واحدا متعلقا بالمعرف بالكسر اولا وبالذات وبالمعرف بالفتح ثانيا وبالعرض كما هو مذهبه فاذا تصور كنه الشيء بعد تصور خاصته يكون ههنا اي في هذا التعريف تصوران احدهما متعلق بكنهه والآخر متعلق بخاصته فالتصور الثاني اي التصور المتعلق بخاصته ان حصل بالابتداء

من غير كسب يحصل التصور الثاني اي التصور بكنه الشيء ايضاً كذلك اذ لا نظر ههنا اي في تصور كنه الوجود بالخاصة فانه لا بد في النظر ان يكون
الكاسب مرآة وهي اما مرآة للوجه بحيث يفيد امتيازه عما عداه فلا يفيد الكنه او يكون مرآة لكنه الوجود من حيث هو كنه وهو باطل اذ لا بد
من ان تكون المرآة متحدة مع المرئي ذاتاً والخاصة ليست كذلك وبالجملة اذا فرض تصور كنه الشيء بعد تصور الخاصة يكون تصور الكنه من غير
نظر لان النظر انما يتحقق لو كان المعرف مرآة للمعرف والخاصة ليست كذلك فلا يرد ان بداهة الكاسب لا يوجب بداهة المكتسب فبداهة تصور
الخاصة لا يوجب بداهة تصور الكنه والا لما صح كسب نظري عن بديهي على انه لو تم يلغو قوله لان في التعريفات تصوراً واحداً وان حصل
التصور الثاني بالنظر فهذا النظر متعلق بهذا التصور لا بالتصور الاول فيكون التصور الاول بديهياً لعدم تحقق النظر فيه فهذا التقرير الذي
ذكر في بيان افادة الخاصة تصور كنه الشيء لا يوجب كسبية الوجود بل يؤكد بداهته اذ تصور الخاصة بديهياً كان او نظرياً لو استلزم تصور
كنه الشيء لم يكن هذا التصور اللازم منه نظرياً اذ لا علاقة له بالكسب فهو بديهي على كل تقدير قال بعض الاكابر قدس سره حقيقة النظر حركتان حركة
من المطلوب الى المبادي وحركة من المبادي اليه ومناط النظرية على هذا او على الحركة الاولى او الثانية فاذا فرض ان الخواص حصلت
بالحركة الاولى ثم رتبت وحصل باعداده الكنه فلا شك ان هذا الكنه حصل بالحركتين فقد دخل في حد النظري بلا ريب فالمحشي ان زعم ان معنى
النظري ليس هذا بل جعل الحاصل مرآة فلا كلام معه فان الكلام انما هو في النظري بالمعنى المذكور والبديهي الذي يقابله وان زعم ان جعل المرآة
لازم للمعنى المذكور فتصور الكنه بعد تصور الخاصة بهذا الوجه اذا فرض فلا ينفع عدم المرآتية شيئاً بل يكون هذا مادة النقض على جعل المرآتية لازمة
للفكر بمعنى الحركتين بل الذي ينفع بيان استحالة الصورة المذكورة ان ظهر والا فلا ينفع وانت تعلم ان تصور الخاصة اذا لم يكن مرآة تصور
الكنه فلا يكون تصور الكنه بعد تصور الخاصة فعدم المرآتية يستلزم عدم صحة البعدية اللازمة للمرئي والقبلية للمرآة فبيان عدم المرآتية بيان
لعدم صحة الصورة المذكورة فعدم المرآتية نافع جزماً فافهم **قوله** مصادرة آه اورد عليه بان الاعرفية في نفس الامر يتوقف على نفس البداهة
ونفس البداهة لا يتوقف على الاعرفية انما الموقوف عليها هو العلم بالبداهة ولا نسلم ان العلم بالاعرفية يتوقف على العلم بالبداهة فلا مصادرة
واجاب عنه المحشي بقوله اي شبهها يعني انه ليس المراد بالمصادرة المصادرة الحقيقية فانها عبارة عن توقف علم مقدمة الدليل على علم
المدعي وههنا ليس كذلك بل المراد بها شبه المصادرة وهو ايراد مقدمة مساوية للمدعي في الجهالة والخفاء وههنا كذلك فان صدق اعرفيته
في الواقع موقوف على صدق بداهته فمن لا يسلم بداهته لا يسلم اعرفيته لا ان العلم بها اي بالاعرفية موقوف على العلم بها اي بالبداهة حتى يكون
مصادرة حقيقية والحق انه ليس ههنا شبه المصادرة ايضاً لان كل احد يعرف اعرفية الوجود ولا يعلم بداهته لان البداهة اصطلاح لاهل المنطق
لا يعلمه كل احد من العوام بخلاف اعرفية الوجود وهذا هو مراد من قال ان اعرفية الوجود مركوزة في الاذهان العامة لان الكلام في الوجود المصدري
بخلاف البداهة فيستدل بالاعرفية على البداهة فلا يرد ما قال بعض الاكابر قدس سره ان الاعرفية كما انها مركوزة في الاذهان العامة كذلك البداهة مركوزة
فيها ومن ينازع في البداهة ينازع في الاعرفية واشار المص الى ان مراده شبه المصادرة بقوله فان من لا يسلم آه اي لانك اوردت مقدمة
وهي كون الوجود اعرف تساوي اصل المدعي وهو بداهة الوجود في عدم التسليم فان من لا يسلم اصل المدعي اعني بداهة الوجود كيف يسلم
اعرفيته وفيه انه اذا اقام الدليل على الاعرفية فلا مجال لعدم التسليم والمنع اذ لا معنى لطلب الدليل بعد اقامته فلا تكون الاعرفية مساوية للمدعي

في عدم التسليم حتى تحقق شبه المصادرة فالاولى ان ينظر في الدليل ويترك ذكر المصادرة فحينئذ قال فالاولى دون فالصواب للنزاع فيها
في منع مقدمة توطئة للمنع في دليلها اذ المنع ح يكون على الدليل حقيقة ويجوز منعه **قوله** فجاز ان يوجد آه وذلك لان الحوادث كلها لما كانت
مستندة الى الله تعالى وهو الفاعل المختار على الاطلاق وانما جعل في هذا العالم لاكثر الاشياء اسبابا اظهارا للعظمة والحكمة فلا استناد لشيء الى شيء
سواه فجاز ان يوجد العلم بالاخص من دون العلم بالاعم بان لا يكون لعلم الاخص ولا العلم الاعم شرائط او يكون لهما شرائط ويوجد علم الاخص
من دون علم الاعم مع عدم تحققها او مع تحققها وعلى كل تقدير لا يلزم الاكثرية ووقوع علم الاعم من وقوع علم الاخص حتى تثبت بها اعرفية الاعم
من الاخص اما على الاول فظ لانه اذا انتفت الشرائط فليس ما يوجب الاكثرية ووقوع علم الاعم من وقوع علم الاخص واما على الثاني اي على
تقدير ان يكون للاعم والاخص شرائط ويجوز تحقق علمهما مع الشرائط وبدونها فلجواز ان يكون علم الاخص مع الشرائط وبدونها اكثر من وقوع
علم العام كك ضرورة ان الشرائط عادية غير حقيقية لا يتوقف عليها المشروط حقيقة فيجوز ان يكون تحقق علم الاخص مع الشرائط وبدونها
اكثر من تحقق علم العام كك وبه يندفع ما قيل اي وروده من ان المشروط قلما يتخلف عن شروطه الغير الحقيقية وهي الاسباب العادية والمفروض
ان شروط العام بعض من شروط الخاص اذ العام جزء للخاص فشروطه جزء من شروطه فيكون وقوع علم الخاص بدون علم العام قليلا من
غير عكس اي لا يكون وقوع علم العام قليلا من وقوع علم الخاص لتحققه بدون شرائط الخاص فيلزم ان يكون العام اعرف من الخاص
وذلك اي الاندفاع لان علم العام والخاص مع شرائطهما اكثر من علمهما بدونها يعني ان قلة تخلف المشروط عن شروطه الغير الحقيقية انما
يستلزم ان يكون علم الاعم وكذا علم الاخص مع الشرائط اكثر من علمها بدون الشرائط وكذا من عدم علمهما مع الشرائط لكن يجوز ان لا يكون
لهما شرائط او يكون لهما شرائط ويكون علم الخاص معها او بدونها اكثر من علم العام كك محصله انا سلمنا ان عدم تحقق المشروط مع تحقق الشروط
قليل وكك تحقق المشروط بدون تحقق الشروط ايض قليل لكنه لا يقتضي اكثرية تحقق علم العام من علم الخاص حتى يلزم اعرفية العام من الخاص
اذ يجوز ان يكون تحقق علم الخاص بدون الشرائط اكثر من تحقق علم العام بدونها فيكون علم العام بدون الشرائط مرة مثلا وعلم الخاص بدونها
مرتين وان كان اقل من علمه معها فليتامل قال بعض المحصلين لعل وجهه ان المدعى على تقدير كون الشرائط عادية هو الاعرفية العادية اي
بحسب الظاهر الغالب فتجويز كون العلم المخالف للعادة اكثر غير مضر لان الكلام على مقتضى الظاهر **قوله** كالجوهر آه فيه اي في تمثيل الشارح
بالجوهر الذي هو الجنس العالي وانواعه المترتبة الى الانسان الذي هو السافل اشارة الى ان المقدمة القائلة بان شروط العام شروط
الخاص بالقياس الى التحقق في الافراد ايض لا تتم كلية بل انما تمشي فيما اذا كان العام ذاتيا للخاص دون ما اذا كان عرضيا له فان كلما يتوقف
عليه العام العرضي سواء كان شرطا او غيره لا يلزم ان يتوقف عليه الخاص لانهما اي العام العرضي والخاص متغايران بالذات وشروط احد
المتغايرين لا يلزم ان يكون شروطا للآخر فشروط العام العرضي لا يجب ان تكون شروطا للخاص ولما كان لقائل ان يقول منع كون شروط
العام بعض شروط الخاص انما يتم لو كان الشرط على معناه واما اذا اريد به اللازم فلا يتم اصلا اذ يكفي في الاستدلال على الاعرفية انه لما كان لوازم
الاعم بعض لوازم الاخص فوجود علم العام مع اللوازم اكثر من وجود علم الخاص معها ولا يمكن ان يوجد بدون اللوازم دفعه بقوله وكذا لا يتم
المقدمة القائلة بان شروط العام شروط للخاص بالقياس الى التحقق في الافراد كلية ان اريد بالشروط اللوازم فان العام اذا كان غير لازم

للاخص فلازمه اى لازم العام ليس بلازم له اى للاخص يعنى ان كون لوازم العام بعض لوازم الخاص انما يتم اذا كان العام لازما للخص وهو غير مسلم واورد عليه بان الكلام فى الاعم المطلق لا فى الاعم من وجه وهو لازم للاخص مع الخاص اعم من وجه وفيه ان اللازم لا ينفك عن الملزوم فى شئ من الاوقات ومايجب فى الاعم المطلق شمول الافراد بمعنى ان يصدق الاعم على كل افراد الاخص لا شمول الاوقات فالعموم المطلق لا ينافى عدم اللزوم ولو كان الامر كما زعمه المورد لزم حصر الموجبة المطلقة العامة فى الدائمة وهو خلاف ما قرروه **قوله** نعم آه هذا اى القول بانه اذا كان الاعم جزء الاخص وكان الاخص معلوما بالكنه كان شرطا لتحقق الاعم فى الذهن شرطا لتحقق الاخص فيه انما يتم اذا شرط فى علم الشئ بالكنه تصور اجزاء بالغة ما بلغت حتى يجب ان يكون كل جزء عام للاخص سواء كان قريبا او بعيدا متحققا فى الذهن عند تحقق كنه الاخص فيه وقد عرفت ان الامر ليس كذلك فلا يلزم ان يكون شرطا لتحقق كل جزء عام شرطا لتحقق علم الاخص بالكنه ويريد الجواب بان معنى قوله انه اذا كان الاعم جزءا قريبا للاخص وكان الاخص معلوما بالكنه التفصيلى يكون شرطا لتحقق الاعم شرطا لتحقق الاخص **قوله** انه اما نفس الماهية آه انت تعلم ان الكلام فى الوجود المطلق وهو معنى واحد كما صرح به الشارح فيما سبق حيث قال الخلاف فى كون الوجود بديهيا او كسبيا مبنى على كونه مفهوما واحدا مشتركا فلا يناسب هذا الترديد اذ لا احتمال للشق الاول من الترديد على تقدير كونه مفهوما واحدا مشتركا ضرورة انه على تقدير كونه معنى واحدا لا يمكن ان يكون عين الماهية بل على تقدير كونه عين الماهية يكون الوجود حقائق متخالفة كالماهيات واجاب عنه بعض الاكابر بان المحشى قد صرح من قبل بان مراد قائلى الكسبية الوجود الحقيقى واذا كان كذلك فالوجود اما مشترك عارض للماهيات او نفسها فالترديد انسب ولا يرد ان قول الشارح ومن قبل ان البداهة متفرعة على الاشتراك يدل على ان النظرية ايضا مرتبة عليه لان المحشى قد جعل النزاع لفظيا فلم يكن موضوع الحكم بالبداهة والنظرية واحدا فلم يكن المبنى عليهما واحدا بل نقول لو كان النزاع معنويا لا يجب اتحاد مبنى قول الخصمين وقد صرح الشارح انه على تقدير عدم الاشتراك يصح دعوى النظرية بناء على انه ليس كنه شئ من الماهيات بديهيا وانت تعلم انه اذا كان مراد قائلى الكسبية الوجود الحقيقى فلا يناسب ان يقال الوجود الحقيقى عند القائلين بكسبيته اما مشترك او نفس الماهيات لانه لو كان نفس الماهيات فبعضها بديهية وبعضها نظرية ولم يثبت بعد انهم قائلون بكسبية اكناه جميع الحقائق وايضا قد صرح الشارح فيما سبق ان الخلاف فى كون الوجود بديهيا او كسبيا مبنى على كونه مفهوما واحدا مشتركا سواء كان موضوع البداهة والنظرية واحدا او مختلفا بان يكون موضوع البداهة معنى مصدريا وموضوع النظرية معنى واحدا آخر اعنى الوجود الحقيقى وعلى التقديرين بناه على كون الوجود معنى واحدا مشتركا فالترديد غير مناسب لان الوجود الحقيقى عند القائلين بالكسبية معنى واحد مشترك وجعل النزاع لفظيا غير ضار فلا باس باختلاف المبنى عليه للبداهة والنظرية فافهم **قوله** فانه ليس آه اعلم انه قال الشارح انه ليس شئ من الماهيات بديهيا انما البديهى بعض وجوهها واورد عليه المحشى بقوله لا يخفى ان بعض الماهيات الموجودة فى الخارج بديهية لانه لا شك ان كثيرا من الماهيات يعقل بالوجوه العرضية الموجودة فى الخارج كما يعقل الجسم بكونه متصفا بالسواد والبياض وهذه الوجوه معلومة بكنهه الذى هو مختص بالبديهيات واعلم ان تقييد الوجوه العرضية بالموجودة فى الخارج اشارة الى دفع ما اجاب الفاضل ميرزاجان عما اورد على الشارح من ان كل وجه كنه لشئ ولما كان جميع الاكناه نظرية فجميع الوجوه ايضا نظرية فيلزم نظرية جميع التصورات ومحصل جوابه ان الوجوه اعتبارية والمراد بالماهيات الماهيات الموجودة فى الخارج ولا يلزم من نظريتها نظرية الوجوه ووجه الدفع ظاهر وبالجملة بعض الماهيات تعقل بالوجوه

الموجودة في الخارج فلو لم يكن كنه هذه الوجوه متصورا بالبداهة يعني لو لم يكن هذه الوجوه معلومة باكناهها بل تكون معلومة بالكنه او بالوجه بان
يجعل اكناهها او وجوهها مرآة للملاحظة لكان المقصود بالعرض مقصودا بالذات في ملاحظة واحدة اذ عند قصد علمنا بالمهيات ان لم يحصل
نفس الوجوه بل اكناهها او وجوهها فهذه الاكناه او الوجوه اما مرآة للمهيات فالمهيات متعلقة اليها بالوجوه المفروضة هف واما مرآة للوجوه
التي هي مرآة للمهيات فيلزم كون الوجوه مرآة ومرئيا معا في ملاحظة واحدة وقصد واحد فيلزم كونها حاصلة وغير حاصلة ومقصودة وغير مقصودة
فلا يرد انه يجوز ان يتصور الوجه بالوجه ولا يلزم كون المقصود بالعرض مقصودا بالذات في قصد واحد لكون القصد ههنا متعددا فانه اذا عرف
السواد بالوجه فقصد به معرفة السواد ثم قصد به معرفة الجسم فههنا قصدان لما عرفت ان ههنا قصدا واحدا وما قيل ان السواد مثلا اذا ابصرناه
وجعلناه مرآة لملاحظة الجسم فقد حصل شيء في الذهن نعلم انه هو السواد ولا يدري انه كنه السواد الموجود في الخارج ام لا وما الدليل على حصول
كنه السواد في الذهن فلا يخفى ما فيه اذ قد علم بالدليل الذي ذكره المحشي انه كنهه فتعرف **قوله** لا اشك آه فان قلت تعريف الوجود لا يدل على
كسبيته لان تعريف الوجود انما وقع عن جماعة ذهبوا الى كسبيته وكان التعريف متفرعا عليها اي على الكسبية فلا يصح الاستدلال به اي
بالتعريف عليها اي على الكسبية يعني ان التعريف متفرع على الكسبية فلو استدل بالتعريف على الكسبية يلزم الدور قلت لا نسلم ان تعريف الوجود
انما وقع عن جماعة ذهبوا الى كسبيته لان مذهب المعرفين معلوم وهو انهم ذهبوا الى البداهة اذ منهم الفارابي وهو قائل ببداهة الوجود فنسبة
القول بالكسبية الى المعرفين باطل ولو سلم ذلك فتعريف الشيء نفسه متفرع على نفس كسبية الوجود ولا قباحة في ان يدل تعريف الشيء على
كسبيته لان المسبب يدل على السبب فيصح الاستدلال بالتعريف على الكسبية ولا يلزم الدور وايضا تعريف الشيء يدل على حصوله بالكسب ولو للبعض
وهو ينافي البداهة لما عرفت ان البديهي ما لا يمكن حصوله بالكسب لا ما يحصل بغير الكسب وبه يندفع ما يرد على المص ان اشتغال العقلاء بتعريف الوجود
لا يدل على كسبيته بحسب الواقع بل بحسب اعتقادهم والمقصود نظريته بحسب الواقع وجه الاندفاع ان اشتغال العقلاء بتعريفه يدل على
حصوله بالكسب في الواقع فيكون كسبيا لا بديهيا لان البديهي ما لا يمكن حصوله بالكسب لا ما يحصل بغير الكسب فان قيل ما ذكر في الاستدلال من
انه لا يشتغل العقلاء بتعريف التصورات البديهية غير مسلم لان النزاع انما هو في تصور كنه الوجود بانه ضروري او نظري فاذا فرض كونه ضروريا
لا يلزم عدم صحة تعريفه بالرسم لمعرفة بعض وجوهه قلنا قد سبقت منا الاشارة الى انه لا يصح ترسيم الشيء بعد تصور كنهه وقد سبقت منا الاشارة
الى ماله وما عليه فتذكر **قوله** فيكون تعريفا آه اعلم ان التعريف اما حقيقي وبه يحصل التصور ابتداء اما هذا فمشكل على مذهب المحشي اذ لا يحصل عنده
صورة المعرف بالفتح وصورة المعرف بالكسر حاصلة من قبل فلا يحصل الصورة بالتعريف الحقيقي ابتداء الا ان يقال المبادي وان كانت
حاصلة لكنها لم تكن معرفة لعدم الترتيب فيها وبعد الترتيب صارت معرفة بالكسر وبالجملة صورة المقيد اعني الحد لم تكن حاصلة من قبل
بل حصل بالترتيب ابتداء فافهم او لفظي يحصل به التصور ثانيا والمقصود منه الاحضار ثانيا فقط لا من حيث انه مدلول اللفظ ولا من حيث انه كنه
او وجه للشيء والاول ينقسم الى التعريف بحسب الحقيقة وهو ما يحصل به تصور ما علم وجوده في نفس الامر قال المحشي في شرح الرسالة القطبية قد
سبق الى بعض الاوهام ان المراد من نفس الامر الوجود الخارجي والحق على ما صرح به بعض الاجلة من المتاخرين انه هو الوجود بحسب نفس
الامر مطلقا كيف والحدود والرسوم الحقيقية ليست مختصة بالموجودات الخارجية والنظر الحكمي ليس مقصورا عليها والظاهر ان المراد بالوجود

بحسب نفس الامر الوجود في الخارج اعم من ان يكون بنفسه او بمنشئه لان الحكمة باحثة عن الموجودات النفس الامرية سواء كانت موجودة
في الخارج بانفسها او بمناشيها وليس الغرض العموم من الوجود الخارجي والذهني حتى يلزم ان يكون تعريف العنوانات التي ليس لها معنون تعريفا
بحسب الحقيقة ايضا بل يلزم ان يكون جميع التعريفات حقيقية ولا يوجد التعريف بحسب الاسم اصلا ضرورة ان كل مفهوم موجود في الذهن ولو كان
المراد من الوجود بحسب نفس الامر الوجود في الخارج بنفسه لم يكن تعريف الموجود بمنشئه تعريفا بحسب الحقيقة بل بحسب الاسم فقط كما في العنوانات
التي لا معنون لها فيلزم اخراج تعريف بعض الحقائق النفس الامرية عن التعريف بحسب الحقيقة وادخاله في العنوانات المذكورة وبالجملة الحقائق
النفس الامرية سواء كانت موجودة بانفسها او بمناشيها لها حقائق وعنوانات فتعريفها قبل العلم بوجودها بحسب الاسم وبعده بحسب الحقيقة وتعريف
العنوانات التي لا حقيقة لها بحسب الاسم فقط فلا يرد ان عموم النظر الحكمي لا يدل على عموم التعريف بحسب الحقيقة لان الحكمة يذكر فيها كلا
التعريفين فيجوز ان يكون لبعض الاشياء تعريف بحسب الاسم فقط لان المقصود والاهم في الحكمة تعريف الحقائق النفس الامرية لا معرفة العنوانات
التي ليس لها معنون فافهم والى التعريف بحسب الاسم وهو ما يحصل به تصور ما لم يعلم وجوده فيها وكل منهما ينقسم الى الحد والرسم اعلم انه ان كان
التعريف بجميع ما دخل في ماهية الشيء وحقيقته كان حدا حقيقيا وان كان بشيء خارج عن حقيقته كان رسما بحسب الحقيقة وان كان بجميع ما دخل
في المفهوم الذي دل عليه الاسم مطابقة كان حدا اسميا وان كان بشيء خارج عن ذلك المفهوم مدلول عليه للاسم التزاما كان رسما بحسب الاسم
وكل من هذه الاربعة ينقسم الى التام والناقص فصار اقسامه ثمانية فيرتقي اقسام التعريف بانضمام التعريف اللفظي الى تسعة اقسام وقد
طال الكلام في التعريف اللفظي فذهب الشارح ومن تبعه الى انه من المطالب التصديقية قال الشارح في مقدمة هذا الشرح قولك الغضنفر
هو الاسد ليس تعريفا حقيقيا يراد به افادة تصور غير حاصل انما المراد به تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر من بين المعاني المخزونة ليلتفت اليه ويعلم
انه موضوع بازائه فمآله التصديق وهو طريقة اهل اللغة متمسكين بانه لو كان من المطالب التصورية لزم حصول الحاصل لحصول التصور سابقا
ولو لم يحصل التصور سابقا لم يكن التعريف لفظيا اذ لا بد فيه من حصول المعنى الموضوع له في الذهن حتى يصح تفسير المعنى المعلوم بلفظ اشهر فلو كان
فيه تحصيل صورة لم تكن تلك الصورة الا الصورة التي حصلت في الذهن سابقا فيلزم حصول الحاصل ولا يخفى ان الصورة قبل التعريف
اللفظي حاصلة في الخزانة لا في المدركة فانها عند زوال الالتفات اليها يزول عن المدركة ويبقى في الخزانة ثم اذا وجدت الالتفات اليها يحصل
مرة اخرى في المدركة والمقصود من التعريف اللفظي هذا الحصول لا الحصول السابق حتى يلزم حصول الحاصل واجيب عنه بانه قرر المحشي هذا
التمسك في شرح الرسالة بان كثيرا ما كان المعنى مخطورا بالبال حاضرا في القوة المدركة على الوجه المعين الممتاز ومع هذا يحتاج الى التعريف اللفظي
فليس الغرض منه حصوله في المدرك والا لزم استحضار الحاضر فالغرض الاصلي التصديق ولا يرد عليه هذا الايراد ولو اريد بالحصول ههنا هو
الحصول في المدرك اعني الحضور لم يتوجه عليه ايضا واعترض عليه المحشي في بعض تصانيفه بان المقصود الالتفات اليه من حيث انه مدلول اللفظ
حتى يصدق بمعنى الكلام والمعنى غير حاضر بهذه الحيثية وان كان ملتفتا اليه مطلقا وبالجملة المقصود من التعريف اللفظي تصور المعنى من
حيث انه معنى اللفظ بان يكون الحيثية تعليلية واجيب عنه بان الحيثية التعليلية خارجة عن المصداق فلو كان المقصود من التعريف اللفظي الاحضار
في المدركة لزم احضار الحاضر قال بعض الاكابر قه الحضور على نحوين حضور من اللفظ وحضور في نفسه والمقصود من التعريف اللفظي

الحضور الذی یکون بسبب اللفظ وہذا لم یکن متحققا من قبل وانما المتحقق من قبل الحضور الذی لا بسبب اللفظ وانت تعلم انہ یرجح ان الحیثیة تقییدیة
ولو کانت الحیثیة تقییدیة یلزم الحضور ابتداءً لان صورة ہذا المقید لم تکن حاصلة من قبل وہو خلاف المقصود من التعریف اللفظی وان
لم تکن الحیثیة تقییدیة یکون حضورہ من جہة اللفظ عین حضورہ لا من جہتہ فیلزم احضار الحاضر مع ان التعریف اللفظی ح ای حین
کونہ من المطالب التصدیقیة یکون بحثا لغویا خارجا عن وظیفة اہل المعقول بخلاف ما اذا کان المقصود منہ فہم المعنی من اللفظ الموضوع
لہ لیحصل التصدیق تبعا والحق ما افاد الحافظ العلامة البنارسی قدس سرہ ان غایة ما لزم منہ خروجہ عما ینظر فیہ بالذات ولا یلزم خروجہ عما
ینظر فیہ بالعرض فان اہل المنطق یبحثون عن الالفاظ لتوقف مقصودہم علیہا او لتسہیل المقصود وذہب المحقق التفتازانی ومن وافقہ
الی انہ من المطالب التصوریة زاعمین عدم الفرق بینہ وبین التعریف الاسمی فانہم قد فسروا التعریف الاسمی بحیث یدخل فیہ اللفظی وشرطوا
فیہ ما بشترط اللاسمی وجعلوا التعریفات المذکورة فی کتب اللغة من التعریف الاسمی ولا شک ان المذکورات فی کتب اللغة تعریفات لفظیة
واعترض علیہم المحشی بقولہ ومن البین ان البدیہی یحتمل التعریف اللفظی اذا کان خفیا معناہ ولا یحتمل التعریف الاسمی لان التعریف الاسمی
یفید التصور ابتداءً والبدیہی غیر محتاج الی شیٔ یفید تصورہ وانت تعلم ان التعریف اللفظی عندہ مشترک بین ما یحصل بہ التصور ثانیا
وبین ما یشمل الاسمی واللفظی لیس بمباین للاسمی فالبدیہی یحتمل التعریف اللفظی الاسمی عندہ ولا یحتمل الاسمی الذی یحصل بہ تصور ما لم
یعلم وجودہ فی نفس الامر ابتداء لان البدیہی لا یحتاج الی التعریف نعم قد یحتاج الی الاحضار ثانیا بعد الذہول ولا حاجة الی ما قال المحشی
فی شرح الرسالة ان المراد بالتعریف اللفظی معناہ اللغوی ای التعریف الذی یتعلق باللفظ لا معناہ الاصطلاحی حتی یرد علیہ ان فی شمول
التعریف اللفظی بالمعنی اللغوی للتعریف الاسمی واللفظی الاصطلاحی نظرا اذ لیس المقصود منہما معرفة حال اللفظ الا ان یقال انہا وان لم تکن
فیہما مقصودة بالذات لکنہا مقصودة بالعرض وہذا القدر کاف فی صدق التعریف اللفظی بالمعنی اللغوی علیہما وذہب بعض اعاظم المحققین
وہو المحقق الدوانی الی انہ من المطالب التصوریة والمقصود منہ الالتفات الی الصورة المخزونة ولما کان انہ یتوہم ان یتوہم انہ لو کان المقصود
منہ الالتفات لم یکن من المطالب التصوریة لان الالتفات کیفیة عارضة للعلم التصوری لا نفسہ دفعہ بقولہ ای غرض المعرف منہ تصور
المعرف فی المدرکة مرة ثانیة یعنی ان المراد بالالتفات ہہنا تصویر المعرف وحصولہ فی المدرکة مرة ثانیة ای الالتفات الی صورة المعرف
واستحضارہا فی المدرکة ثانیا بعد زوالہا عن المدرکة وحصولہا فی الخزانة متمسکا علی ما ذہب الیہ ومعترضا علی الشارح رحمہ اللہ بان الغرض منہ
لو کان معرفة حال اللفظ وانہ موضوع لذلک المعنی کان بحثا لغویا خارجا عن المطالب التصوریة واما اذا کان الغرض منہ تصویر مسمی اللفظ
فلیس کذلک کما اذا قلنا الغضنفر موجود ولم یفہم السامع من الغضنفر معنی فنفسرناہ بالاسد یحصل لہ تصور معناہ فذلک من المطالب
التصوریة کیف والقوم عللوا التقدم ما الاسمیة علی جمیع المطالب بانہ ما لم یفہم معنی اللفظ لا یمکن التصدیق بوجودہ ولا یتمشی طلب
حقیقتہ ولا التصدیق بہلیتہ المرکبة وہذا انما یتم اذا کان التعریف اللفظی داخلا فی مطلب ما وذلک لان فہم المعنی من اللفظ یحصل
من التعریف اللفظی کما یحصل من الاسمی فلو لم یکن اللفظی داخلا فی مطلب ما کما ان الاسمی داخل فیہ لم یکن ہذا المطلب مقدما علی سائر المطالب
ولم یصح احتیاجہا الیہ کذا قال المحشی فی حواشی شرح التہذیب واعترض علیہ ہہنا بوجہین الاول ما قال وانت تعلم ان التعریف الاسمی مطلب

مالاسمية وبه اي بالتعريف الاسمي يفهم معنى اللفظ ابتداء لا بالتعريف اللفظي فانه اي بالتعريف اللفظي بعد تصوره اي بعد تصور معنى اللفظ اذ
فيه تفسير المعنى المعلوم بلفظ اشهر فيكون فهم المعنى سابقا عليه ويكون هو بعده فاذا لم يكن التعريف اللفظي داخلا في مطلب ما الاسمية يتم
ذلك التعليل اي التعليل المذكور لكون ما الاسمية مقدما على سائر المطالب فانه ما لم يوجد ما الاسمية الذي يطلب به تصور المعنى لم يتحقق
التعريف الاسمي فيكون حكما على ما لم يعلم ولا يلزم ما ذكر المتمسك وانما يلزم لو كان التعريف اللفظي مفيد المعنى اللفظ ابتداءً مع ان
الامر ليس كذلك والحاصل ان الثابت بالتعليل تقدم فهم المعنى وهو يحصل ابتداءً بالتعريف الاسمي لا بالتعريف اللفظي فانه بعده اذ تحصيلا لا
بعد الاستحصال فلو لم يدخل اللفظي في مطلب ما يتم ذلك التعليل لتقدم الاسمي الذي هو من مطلب ما الاسمية على اللفظي ايضا واذا اريد بفهم
المعنى ما يعم مطلب اللفظي فتقدم ما الاسمية على سائر المطالب لدخول التعريف الاسمي فيه كذا قال المحشي في شرحه للرسالة القطبية واجيب عنه بان
الاغلب في التعريف اللفظي ان يكون المعاني البديهية المذهولة عنها فهمها ثانيا لا يكون بعد فهمها بالتعريف الاسمي فلا يجب تقدم الاسمي
على اللفظي نعم فيما يحتاج المعاني النظرية اي الحاصلة بالاسمي بعد ذهولها عن المدركة اي التعريف اللفظي يوجب تقدم ما الاسمية على سائر المطالب
واحتياجها اليه انما يثبت اذا كان التعريف اللفظي داخلا في مطلب ما والثاني ما اشار اليه بقوله مع ان من قال انه من المطالب التصديقية
لا ينكر كونه مطلب ما لكنه ذهب الى ان ما كلمة التصديق ولعله يقول ان الغرض من السوال بكلمة ما تصور مدلول اللفظ ثم الغرض من ذلك
التصور التصديق بان اللفظ موضوع لذلك المعنى كذا قال المحشي في شرح الرسالة وفيه ان دليل القائلين بكونه من المطالب التصديقية
يدل على ان المقصود منه ليس هو التصور مطلقا لانهم قالوا يلزم على تقدير كون التصور مقصودا تحصيل الحاصل وهو ينفي كون التصور
مقصودا اصلا قال في الحاشية قالوا انما مطلبان مطلب ما ويطلب به التصور ومطلب هل ويطلب به التصديق والتصور على قسمين
تصور بحسب الاسم وهو تصور الشي باعتبار مفهومه مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة وهذا التصور يجري في الموجودات قبل العلم
بوجودها وفي المعدومات ايضا والطالب له ما الشارحة للاسم وثانيهما تصور بحسب الحقيقة اعني تصور الشي الذي علم وجوده والطالب له ما الحقيقية
اعلم انهم اختلفوا في انه اي شي يكون جوابا لما الشارحة والحقيقية فذهب بعضهم الى ان ما سواء كانت شارحة او حقيقية لطلب التصور سواء
كان بالوجه او بالكنه فيقع الرسم والحد في الجواب الا ان الحد اولى بالوقوع في الجواب من الرسم اذ العلم بالحد اتم واكمل من العلم بالرسم وذهب
بعضهم الى ان ما الشارحة لطلب التصور مطلقا سواء كان بالوجه او بالكنه وما الحقيقية لطلب التصور بالكنه فقط وذهب المحقق الدواني
الى ان الرسم يقع في جواب ما هو في الجملة غاية ما في الباب ان يكون وقوعه في الجواب على سبيل التوسع والاضطرار وايده بما قال الشيخ عمر الخيام
ان مطلب ما هو سوال عن حقيقة الشي ذهنية فيكون الجواب اما تحديدا او ترسيما او شرحا للاسم وتبيينا له ولا يكون هذا المطلب حاصرا الجواب المجيب
بين طرفي الايجاب والسلب بل يكون الجواب الى المجيب ياتي بما يشاء او بما يراه حدا لذلك الشي او معرفا انتهى وهذا صريح في ان الرسم يقع في جواب
ما سواء كانت شارحة او حقيقية غاية الامر ان يكون وقوع الرسم في الجواب على سبيل التوسع اي التجوز بالاضطرار حيث لا تكون الذاتيات معلومة
او لا يكون ثمه ذاتي وذهب الصدر المعاصر للمحقق الدواني الى انه لا يجوز وقوع الرسم في جواب ما اصلا حيث قال لزوم وقوع الذاتيات في جواب
ما هو وعدم صحة وقوع العرضي فيه امر جبلي يحكم به الفطرة ولا يجوز خلافه مثلا اذا سئل وقيل ما هذا مشيرا الى فرس واجيب بانه حسن الجري نسب

المسئول الى مايكره الاترى ان فرعون اعنى افلاطون القبطى اذ قال لموسى عليه السلام وما رب العالمين فاجاب بانه ربكم ورب ابائكم الاولين اقبل فرعون الى من عنده وقال ان رسولكم الذى ارسل اليكم لمجنون ورده المحقق الدوانى بان حكم فطرته ليس ملزما لغيره ولا يشك فى فطرة سليمة بانه اذا سئل ما الفرس واجيب بانه دابة تصلح للكر والفر يستحسنه العقلاء واما الاستدلال لطعن فرعون على موسى عليه السلام فعجيب فان موسى على نبينا وعليه السلام ذكر العوارض فى جواب ما هو وذلك دليل على جوازه فى صورة الاضطرار ولا شك ان كلام موسى عليه السلام احرى بان تمسك به من كلام فرعون مع ان موسى عليه السلام اجاب بقوله رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم تعقلون فاعاد ذكر عوارض اخرى تنبيها على ان المقام مقام الاضطرار ولا سبيل الى غير العوارض ونسب اللعين واتباعه الى عدم العقل الذى هو الجنون بطريق التعريض الذى هو ابلغ واوجع من التصريح كانه قال انتم من المجانين اذ لا تعلمون انه تعالى غير مقدور التحديد فالاضطرار ملجئ الى ذكر العوارض وهذا القائل جعل اعتراض فرعون على موسى واردا ولم يلتفت الى جوابه المذكور فى نص القرآن ثم جعله حجة على غيره مع ورود المنع الظاهر اذ لا اقل من ان يكون مراد موسى ما ذكرنا على انه يحتمل ان اللعين كان يعرف صحة جواب موسى وانما ذكر ما ذكر تلبيسا على الشياطين الذين حفوا حوله والقوا السمع الى قوله كما انه مع علمه بانه عبد ذليل وان الله هو الرب الجليل وان موسى نبى الله حقا كان يدعى ما يدعى مكابرة وعنادا ونقل انه شاور هامان فى متابعة موسى عليه السلام فنهاه عن ذلك فقال بئسما انت رب تعبد او انت عبد تعبد فثبت على ما كان فيه من العناد والاصرار والتعصب والاستكبار وصار رئيس ارباب الجدال وراس اصحاب الضلال والاضلال وقدوة لكل معاند واسوة لكل حاسد للحق جاحد ومع قطع النظر عن ذلك من يكون جهله بالحقائق وسخافة عقله بحيث يقول يا هامان ابن لى صرحا لعلى اطلع الى اله موسى كيف تمسك بكلامه ويعتد به حتى يعبر عنه بافلاطن القبطى ليوقع فى الاوهام انه احد الحكماء المبرزين وقال المحشى فى بعض حواشى شرح الرسالة القطبية ان كلمة ما بحسب اللغة سوال عن تصور الشئ بالكنه لان فرعون سأل موسى عليه السلام وقال وما رب العالمين ولما كان الكشف عن كنه الذات ممتنعا اجاب موسى عليه السلام بالصفات وقال رب السموات والارض الآية ثم فرعون نسبه الى الجنون لعدم مطابقة الجواب مع السوال وهى بحسب الاصطلاح سوال عن تصور الشئ سواء كان ذلك التصور بالكنه او بالوجه لا يقال المقول فى جواب ما هو منحصر فى الذاتيات لانا نقول هذا بحسب اصطلاح ايساغوجى وما ذكر هو اصطلاح فن البرهان وربما يختلف الاصطلاح بحسب اختلاف الفنون كالتضاد فانه فى اصطلاح قاطيغورياس التضاد المشهورى وفى اصطلاح الفلسفة الاولى التضاد الحقيقى وكالذاتى فانه فى اصطلاح فن البرهان ما يلحق الشئ لذاته او لما يساويه وفى اصطلاح ايساغوجى ما يتقوم به الشئ هذا كلامه ملخصا وانت تعلم ما فيه اما اولا فلان كون كلمة ما بحسب اللغة سوالا عن تصور الشئ بالكنه محل تامل فان اهل اللسان يستعملون كلمة ما فى محاوراتهم فى طلب التعريفات اللفظية وغيرها حيث لا يكون محل الطلب الحقيقة واما ثانيا فلان الاستدلال على كون كلمة ما بحسب اللغة سوالا عن تصور الشئ بالكنه بنسبة فرعون موسى عليه السلام الى الجنون فى غاية السخافة اذ كلام موسى عليه السلام احق ان يستدل به على وقوع الرسم فى جواب ما هو من انكار فرعون والنسبة الى الجنون كما صرح به المحقق الدوانى رحمه الله وايضا انكار فرعون جواب موسى عليه السلام ونسبته الى الجنون انما كان للتعلى وزعمه نفسه ربا فلما سمع ما يبطل ربوبيته انكره ونسبه الى الجنون ليسكت موسى عليه السلام عن المقال وليس فيه دلالة على كون ما لطلب الحقيقة والحق ان التعريف الرسمى تعريف اصطلاحى

اذ كما يكون التصور بالكنه مطلوبا يكون التصور بالوجه المميز عما عداه ايضا مطلوبا ولا بد له من آلة يطلب بها ولا يصلح لطلبه الا ما فيكون ما لطلب
التصور مطلقا سواء كان بالوجه او بالكنه بلا توسع واضطرار فيقع الرسم في جواب ما حقيقية كانت او شارحة نعم قد اصطلح في مبحث ايساغوجي
على عدم وقوع العرضي في جواب ما هو لكن عقد الاصطلاح في باب خاص لا يستلزم ان لا يكون الرسم واقعا في جواب ما وان لا يكون العلم
بالرسم مطلوبا بها هذا ما افاد الاستاذ العلامة ابي مة وكذلك التصديق ينقسم الى التصديق بوجود الشيء في نفسه والى التصديق بثبوته لغيره
والاول مطلب هل البسيطة كقولنا هل العنقاء موجود او ليس بموجود والثاني مطلب هل المركبة كقولنا هل الجسم ابيض او اسود وقال بعض
المتاخرين وهو صاحب الافق المبين ان ههنا قسما آخر وهو التصديق بتقرر المهية وقد اهملوه وجعلوه من فروع الجعل البسيط وقال هذا القسم
مغاير للتصديق بوجود الشيء في نفسه لان هذا التصديق مقدم على التصديق بوجودها قال في الافق المبين انه ينقسم الى صنفين بسيط ومركب
ثم البسيط الى نوعين حقيقي ومشهوري والعقد بحسبه الى هلي بسيطي وهلي مركبي ثم الهلي البسيط الى بسيطي على الحقيقة وبسيطي مشهوري
اما الهل البسيط فهو هل الشيء اي السوال عن تقرره في نفسه واما الهل المركب فهو هل الشيء شيء اي السوال عنه على صفة ويرجع الى كون تلك الصفة
له او كونه على تلك الصفة والحقيقي من البسيط سوال عن نفس الشيء بحسب تجوهر حقيقته في نفسها وتقرر مهيته في سنخها اعني المرتبة المتقدمة
على مرتبة الوجود وهي الصادرة عن الجاعل ابتداء بلا وسط في لحاظ العقل اصلا والمشهوري منه سوال عن نفس الشيء بحسب مرتبة الموجودية
والكون اما في نفس الامر على الاطلاق او في الاعيان او في الذهن وهي المرتبة المترتبة على المرتبة الاولى بلا وسط فالواقع في مطلب هل مطلقا
اما المتجوهر او ليس او الموجود على الاطلاق او ليس او الموجود شيئا اما شيئا جوهريا بالموضوع او عرضيا ذاتيا او عرضيا خارجيا او ليس وعدم تثليث
الاقسام باهمال البسط قسمي الهل البسيط وهو الاحق بالاعتبار ثم باعتبار البساطة فيه غلط في المعارف التصورية والعلوم التصديقية ومفسد
في ابواب الاقتناصات الحدية والبرهانية وان كانت المرتبتان متخالطتين في غير اللحاظ الذي هو ظرف الخلط والتعرية من ظروف الوجود فالسوال
عن تجوهر الحقيقة كما يقال هل العقل اي هل مهية هي العقل والجواب نعم اي بعض المهيات المتجوهرة هي العقل وهل اجتماع النقيضين اي هل
مهية هي اجتماع النقيضين والجواب ليس اي لا مهية متجوهرة هي اجتماع النقيضين واذا ثبت ان الشيء كالعقل مثلا متجوهر الحقيقة في الاعيان
استغنى بذلك عن السوال عن وجوده في الاعيان وكذا العكس اذ الشيء لا يصح ان يكون له حقيقة متقررة وليس لتلك الحقيقة المتجوهرة وجود
في ظرف تجوهرها وانما يختلق ذلك قوم ليسوا هم من المميزين بل ان حقيقية التصورية في ظرف تتبعها ويلزمها اي لا يصح عنها ان تكون موجودة
في ذلك الظرف ولكن ينبغي ان لا يهمل فصل احدى المرتبتين عن الاخرى وسبق السابقة منهما لئلا يضيع حقوق الاحكام المختلفة بحسب ذلك
ومطلب هل البسيط مقدم على المركب اذ طبعية اثبات شيء لشيء تقتضي ان يكون المثبت له ثابتا في نفسه حتى يثبت له شيء فيكون الشيء في
نفسه ثم يكون له صفة وتحقق ان عقود الهليات البسيطة ليس مفادها ثبوت شيء للموضوع او اتحاد الموضوع والمحمول بل مفادها تجوهر حقيقة
الموضوع او لا تجوهرها وكون الموضوع في نفسه او انتفاؤه في نفسه وانما ذلك في الهلية المركبة فقط فان العقد في الهليات البسيطة انما يشتمل
بحسب الضرورة الناشية عن طباع العقد على الموضوع والمحمول والنسبة الحملية الحكمية بينهما في الذكر والتعبير عما ادركه العقل للكسب ما يحتج
اليه مفاد العقد ويتعلق القصد بالتعبير عنه الا ليس من ليس اهل محاولة النظر في اسرار العلوم او ارتج غريزة عقله وهذا ان قولنا العقل متقرر

او موجود اذا افاد ثبوت مفهوم التقرر او الوجود للعقل او اتحاد العقل و المتقرر او الموجود كان ذلك شيئا وراء تقرره فى نفسه او كونه فى نفسه متأخرا عنه وما يرام ليس الا الشئ المتقدم اعنى تحقق نفس ذات الموصوف لا الشئ المتاخر و هو ثبوت وصف له سواء كان ذلك الوصف مفهوم الثبوت او غيره فاذن تحصيل ذات الموصوف من حيز الهليات البسيطة وتحصيل وصف له من حيز الهلية المركبة وكذلك السالب كقولنا ليس اجتماع النقيضين متقررا او موجودا مفاده بالحقيقة ليسية سنخ حقيقية او سلب ذاته وانتفائه فى نفسه لا سلب مفهوم التقرر او مفهوم الوجود عنه فقد كنا عرفناك من قبل ان الوجود نفس كون المهية وموجوديتها الا ما به الموجودية اى امر به تكون المهية وكذلك عدم الشئ فى نفسه هو نفس انتفاء ذاته لا انتفاء عن ذاته هو الوجود على خلاف صفة من صفات الشئ فانه عبارة عن انتفاء شئ عن شئ فاذن الايجاب فى الهليات البسيطة تجوهر شئ او ثبوته والسلب ليسية شئ او انتفائه والايجاب فى الهل المركب ثبوت شئ الشئ والسلب انتفاء شئ عنه انتهى وفى هذا الكلام انظار الاول انه ان كان المراد بقوله والحقيقى من البسيط آه ان الهل البسيط الحقيقى سوال عن الشئ عن نفسه من دون ان تتضمن السوال عن مفهوم ما معه سوالا عن ثبوته له او سلبه عنه فيكون الهل البسيط الحقيقى سوالا عن مفرد فقط فيكون ... مطلبا وان كان المراد انه سوال عن الشئ نفسه باخذ مفهوم ما معه فذلك المفهوم اما عين مفهوم ذلك الشئ فيكون الهل البسيط الحقيقى سوالا عن حمل الشئ على نفسه فيكون من حيز الهل المركب باعترافه او ذاتى من ذاتياته فيكون من حيز الهل المركب ايضا او مفهوم منتزع عن نفس ذاته فيكون هو الوجود فان الوجود حكاية عن نفس الذات المجعولة لا امر يقوم بها انضماما او انتزاعا كما اعترف به فى مواضع شتى فيكون الهل البسيط الحقيقى هو الهل البسيط المشهورى والتلفظ بالتجوهر والتقرر لا يغنى شيئا فان المعنى المنتزع عن نفس الذات هو الوجود الثانى ما اشار اليه بقوله ولا يخفى على ذوى بصيرة

ان هذا اخلف من القول لان التصديق يستدعى موضوعا ومحمولا ولا شك ان تقرر المهية نفسها لا امر مغاير لها فكيف يتعلق بها التصديق يعنى ان الوجود حكاية عن نفس تقرر الشئ فالمقدم عليه ليس الا نفس الشئ ولا يمكن ان يتعلق به التصديق لان التصديق لا يمكن ان يتعلق بمفهوم مفرد فهو تصور لا محالة الثالث ما افاد الاستاذ العلامة والنحرير الفهامة ابى قدس سره ان قوله كما يقال هل العقل اى هل مهية هى العقل مما يقضى به العجب فان قوله هل العقل اما ان يقدر له خبر اولا فان قدر له خبر فما ذلك الخبر فان كان هو حكاية عن نفس المهية المتقررة فهو الوجود او لفظ آخر فى معناه كالتجوهر والتقرر والكون والثبوت فهذا الهل هو الهل البسيط المشهورى وان كان شيئا آخر سوى صيرورة نفس المهية فهذا الهل هل مركب وان لم يقدر له خبر فقد تم الكلام باسم واحد من دون اسناد وهذا اضحوكة للصبيان وقوله اى هل مهية هى العقل ان كان فيه قوله هى العقل صفة للمهية ولم يقدر لقوله مهية خبر فهذا ليس كلاما فضلا عن ان يكون سوالا بهل وان كان معناه هل العقل مهية وان لم يساعده اللفظ كان ذلك سوالا عن ثبوت مفهوم المهية للعقل فيكون من قبيل السوال بالهل المركب وقوله والجواب نعم اى بعض المهيات المتجوهرة هى العقل عجيب جدا فان كلمة نعم يفيد معنى قضية مشتملة على موضوع ومحمول ونسبة رابطة فما تلك القضية وما موضوعها وما محمولها فان كان موضوعها بعض المهيات المتجوهرة ومحمولها العقل وكان لفظ هى رابطة كانت هذه القضية هلية مركبة ويكون بعض المهيات المتجوهرة اسم ان والعقل خبره وان لم يكن هناك موضوع ومحمول فليس الجواب قضية فضلا عن ان يكون هلية وكذا قوله هل اجتماع النقيضين اى هل مهية هى اجتماع النقيضين والجواب ليس اى لا مهية متجوهرة هى اجتماع النقيضين اما ان يكون قوله فى السوال هى اجتماع النقيضين صفة للمهية فان

قد ههنا خبر فما ذلك الخبر فان كان هو الموجود و ما يرادفه كان هذا السؤال سؤالا بالهل البسيط المشهوري وجوابه هلية بسيطة مشهورية وان كان صفة غير الوجود
كان هذا السؤال سؤالا بالهل المركب وجوابه هلية مركبة وان لم يقدر له خبر لم يكن كلاما تاما فضلا عن ان يكون سؤالا وجوابا واما ان يكون خبره ليس فههنا السؤال
سؤالا بالهل المركب وجوابه هلية مركبة وكذا قوله والجواب ليس فان قوله ليس اما ان يكون له اسم وخبر اولا على الثاني لا يكون له معنى فضلا عن ان يكون
كلاما تاما وعلى الاول اما ان يكون خبره اجتماع النقيضين فيكون هذا السؤال سؤالا مركبا وهذا الجواب هلية مركبة ويكون قوله هي اجتماع النقيضين صفة للمهية
متجوهرة ولا يكون خبرا له فاما ان يقدر له خبر فما ذلك الخبر فان كان هو الموجود كان هذا الجواب هلية بسيطة مشهورية وان كان غيره كان هذا الجواب
هلية مركبة ولا يغني حذف الاسم والخبر عن ليس شيئا الرابع انه ان اراد بمرتبة نفس المهية مرتبة المحكي عنه المتقدمة على مرتبة الحكاية وبمرتبة الوجود الحكاية
الذهنية التي هي حكاية عن المرتبة الاولى فتقدم تلك المرتبة على مرتبة الوجود عبارة عن تقدم المحكي عنه على الحكاية وتقدم المصداق على الصادق
وتلك المرتبة محكي عنها بالهل البسيط المشهوري لان الحكاية عن تلك المرتبة هلية بسيطة مشهورية قطعا وان اراد ان في نفس الامر مرتبتين احديهما
مرتبة التقرر والاخرى مرتبة الوجود والاولى متقدمة على الثانية مع قطع النظر عن انتزاع الذهن فذلك باطل لان الوجود على تقدير القول بالجعل
البسيط ليس عارضا للمهية في نفس الامر حتى يكون للمهية مرتبتان في الواقع احديهما مرتبة الذات والاخرى مرتبة العارض وانما المتحقق في نفس الامر
مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية نفس المهية والوجود ينتزع عن نفسها فالوجود حكاية عن نفس الذات لا عن اتصافها بصفة فيكون السؤال عنها
بتلك الحكاية والجواب عنه بها فيكون السؤال عنها سؤالا بالهل البسيط المشهوري والجواب عنه هلية بسيطة مشهورية وبالجملة فمحصل ما ذكره هذا القائل
ليس قابلا للتعويل والله يقول الحق وهو يهدي السبيل والمطالب للاول الهل البسيط وللثاني الهل المركب ولا شبهة في ان مطلب ما الشارحة مقدم
على الهل البسيط فان الشيء ما لم يتصور مفهومه لم يمكن طلب التصديق بوجوده كما ان مطلب هل البسيط مقدم على مطلب ما الحقيقية اذ ما لم يعلم وجود
الشيء لا يمكن ان يتصور من حيث انه موجود ولا ترتيب ضروريا بين مطلب هل المركب ومطلب ما الحقيقية لكن تقدم ما الحقيقية اولى انتهى وذلك
لتقدم التصور على التصديق طبعا واما سائر المطالب كمطلب اي ومطلب لم وغيرهما فهي متفرعة على هذه المطالب وذهب بعض الافاضل الى انه
من المطالب التصورية زعما منه انه يفيد تصور الموضوع له من حيث انه معنى اللفظ قال المحشي في حواشي شرح التهذيب هذه الحيثية تقييدية لا تعليلية
ما لا يرجع الى مذهب المحقق الدواني مع ان هذا القول من بعض الافاضل وقع في مقابلة قول المحقق الدواني حيث قال هذا المعنى من حيث
انه معنى هذا اللفظ معرف بالفتح ومن حيث انه معنى لفظ آخر معرف بالكسر والتغاير لا يحصل الا بالتقييد واعترض عليه المحشي بوجهين الاول ما قال
وانت خبير بانه يكون تعريفا اسميا او رسميا لان هذا التصور لم يكن حاصلا من قبل بل حصل ابتداء او لم يعلم وجوده والثاني ما اشار اليه بقوله ويكون
من قبيل البحث اللغوي انت تعلم انه انما يلزم هذا اذا كان المقصود منه التصديق بان المسمى معنى هذا اللفظ ولم يقل به بعض الافاضل بل قال المقصود
منه التصور فافهم وتحقيق المقام انه اذا سئل عن امر بديهي فيذكر البديهي ههنا ليس لاختصاص التعريف اللفظي به لانه قد يكون للنظري الحاصل قبله
بعد الذهول بل للتوضيح حيث لا يتوهم في تعريفه كونه للتحصيل بل للاستحضار فقط ولذا قال المحشي في حاشي شرح التهذيب ان منشأه كونه مسبوقا
بلفظ لم يفهم معناه وان لم يتعلق بمعناه من حيث هو معناه وان حصوله ليس مع النظر والاكتساب ومن ثمه يتعلق بالبديهيات والنظريات الحاصلة
قبله ومن ههنا يعلم ان التعريف بالحد او بالرسم بعد الذهول يصير لفظيا فلا يرد انه اذا سئل ما الانسان فيقال حيوان ناطق فمن شانه ان يحصل منه

للسائل احضار معنى الانسان من بين الصور المخزونة وان يحصل له التصديق بان لفظ الانسان موضوع لهذا المعنى فلا وجه لتخصيص السوال عن امر بديهي وبالجملة اذا سئل عن امر بديهي مثلا فقيل ما الوجود فيقال ما يكون فاعلا ومنفعلا فمن شانه ان يحصل للسائل احضار المعنى الموجود والالتفات اليه من بين الصور المخزونة وان يحصل له التصديق بان لفظ الوجود موضوع لهذا المعنى يعني ان التعريف اللفظي يحتمل وجهين كون الغرض منه احضار الصورة من بين الصور وكون الغرض منه التصديق ولا قباحة في شئ منهما فاذا قيل ذلك في العلوم اللغوية فالمقصود منه التصديق وان كان التصور حاصلا في ضمنه اذ نظر ارباب تلك الصناعات مقصور على الالفاظ واحوالها واذا قيل ذلك في العلوم العقلية فالمقصود منه على ما هو وظيفة اهل هذه العلوم التصوير اذ ليس التصديق بالوضع من مقاصدهم بل مقصودهم احضار الصورة والتنبيه عليها والالتفات اليها وان كان التصديق حاصلا في ضمنها انت تعلم انه كثيرا ما يستعمل في العلوم العقلية المسائل اللغوية بطريق المبادي فيجوز ان يكون المقصود من التعريف اللفظي التصديق بالوضع ويستعمل في العلوم العقلية وان لم يكن من مقاصدهم فالظاهر ما افاد العلامة البنارسي ان المقصود من التعريف اللفظي التصديق فهو من المطالب التصديقية ويستعمل في العلوم العقلية بطريق المبادي وقد اطنبنا الكلام في هذا المقام فانه ممازلت فيه الاقدام وضلت فيه الافهام وعلى الله التوكل وبه الاعتصام **قوله** والذي وقع النزاع فيه الخ محصله ان النزاع في البداهة والكسبية وقع في الكون في الاعيان اي الوجود المصدري ولم يعرفوا الوجود المصدري حتى يستدل بتعريفهم على الكسبية لكن جماعة توهموا ان الكون في الاعيان ليس وجودا بل الوجود ما يوجبه فاشتغلوا بتعريفه فالتعريف يدل على كسبية الموجب للكون في الاعيان وهو لا ينافي بداهة الكون في الاعيان ويرد عليه وجوه الاول انه لا ينبغي النزاع في الوجود المصدري لانه بديهي قطعا الثاني ان قوله ولم يكن ذلك الشئ الذي توهموه انه الوجود ضروريا يدل على ان اطلاق الوجود على الموجب للكون في الاعيان اعني الوجود بمعنى ما به الموجودية انما هو بحسب توهمهم فقط مع ان الامر ليس كذلك اذ قد عرفت ان الوجود يطلق على المعنى المصدري وعلى ما به الموجودية الثالث ان قوله ان احدا لم يشتغل بتعريف الكون في الاعيان الذي وقع النزاع فيه يدل على ان النزاع في الكون في الاعيان نزاع معنوي مع ان الامر ليس كذلك بل هو نزاع لفظي كما اشار اليه بقوله فالظاهر ان من ذهب الى ان شئ يوجب الكون في الاعيان واشتغل بتعريفه تعريفا حقيقيا اخذه بالمعنى الثاني دون الاول كيف وقد وقع في كلام المعلم الثاني ان الوجود امكان الفعل والانفعال والموجود ما امكنه الفعل والانفعال وهذا الكلام من المعلم الثاني يدل على ان التعريف للوجود بمعنى ما به الموجودية لا الوجود المصدري لان الامكان الماخوذ في تعريفه اما امكان ذاتي او امكان استعدادي والاول عبارة عن السلب البسيط والوجود لا يمكن ان يكون سلبا بسيطا والثاني لا يجامع المستعد له والوجود مجامع له فلا بد وان يكون المراد مبدا امكانهما وما به موجودية فالاولى ان يجاب بان المعرف هو الوجود بمعنى آخر وهو الوجود الحقيقي وهو نظري انما البديهي المعنى المصدري وفيه انه على هذا يكون النزاع لفظيا فلا حاجة الى الاجابة عن الاستدلال لانه استدلال على امر لا ينكره القائل بالبداهة قيل انما قال فالاولى لانه يمكن تصحيح جواب المص ايض بان يقال مراده ليس نفي اطلاق الوجود على مبدا انتزاعه ومصداق حمله بل غرضه ان في ظرف الوجود ليس الا الماهية المنتزع عنها الوجود من غير ان يكون هناك شئ يوجب الكون في الاعيان بان ينضم اليها الا بحسب توهم طائفة من اتباع المشائية والمراد من الضمير في قوله وقع النزاع فيه مبدا الكون ومصداقه على طريقة صنعة الاستخدام وهذا التوجيه في غاية البعد ويا باه كلام المصنف الا باء الرابع ما اشار اليه بقوله فان قلت قد اشترط المساواة في التعريف مع ان موجب الشئ مباين

لذلك الشئ فلو كان التعريف تعريفا بموجب الكون المباين للكون يلزم ان لا يصدق على الكون لعدم صدق المباين على المباين الآخر مع انه يصدق
عليه اى على الكون فعلم ان التعريف ليس بموجب الكون المباين له قلت لا نسلم صدق التعريف المذكور على الكون المصدرى لانه ليس منشأ لانقسام
الى الفاعل والمنفعل والقديم والحادث وغيرها بل منشؤها ليس الا الوجود الحقيقي ولو سلم صدقه عليه فلا نسلم امتناع فذلك اى امتناع صدق تعريف
موجب الكون على الكون اذ لا دليل على امتناع صدق الشئ على الموجب بالكسر والموجب بالفتح بالحمل العرضي فكيف يمتنع صدق ما يصدق على الشئ
اعنى المعرف على الموجب وميدانه صدقا عرضيا رسميا ولا يجب في الرسم ان يكون مانعا لجواز التعريف بالاعم عند القدماء قال بعض الاكابرة والتعريف
على هذا ان التعريف منسوب الى الفارابي وهو يجوز التعريف بالاعم قوله فيتوقف تعقله آه حاصله ان تعقل العدم سلب مخصوص مقيد فيتوقف
تعقله على تعقل السلب المطلق ضرورة ان المقيد عبارة عن المطلق والخصوصية وتعقل الكل بدون الجزء محال فتعقل السلب الخاص لا يمكن بدون
تعقل السلب المطلق وهو لا يتعقل الا بعد تعقل الوجود فيلزم الدور وفيه انه لقائل ان يقول ان العدم الخاص ليس خاصا بالقياس الى العدم
المطلق لان الخاص مستلزم للمطلق مع ان العدم الخاص لا يستلزم العدم المطلق لان العدم الخاص رفع الوجود الخاص لان خصوصية
العدم انما تكون بالاضافة الى الوجود الخاص وهو لا يستلزم العدم المطلق المعتبر فيه الاضافة الى الوجود المطلق فان العدم المطلق سلب
الوجود المطلق فهو يوجب انتفاء جميع انحاء الوجود ولا يلزم من انتفاء الوجود الخاص انتفاء جميع انحائه لان انتفاء الوجود الخاص سلب خاص
وسلب الخاص لا يستلزم سلب المطلق فظهر ان العدم الخاص ليس خاصا بالقياس الى العدم المطلق لان الخاص مستلزم للمطلق وههنا ليس
كك بل العدم الخاص اى سلب الوجود الخاص اعم من العدم المطلق اى سلب الوجود المطلق وجوابه موقوف على تمهيد مقدمة هي ان المطلق
يلاحظ على وجهين الاول ملاحظته مع الاطلاق والعموم لا بان يكون الاطلاق والعموم قيدا له اى قيدا للملحوظ والا لا يبقى المطلق مطلقا بل
يكون مقيدا بالاطلاق والعموم بل بان يكون عنوانا للملاحظة وشرحا حقيقته فيكون قيدا في الملاحظة والعنوان قال في الحاشية وبهذا الاعتبار
يتحقق بتحقق فرد ولا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد تحقيقا للعموم وهو موضوع للقضية الطبعية انتهى اعترض عليه بعض الاكابر رقه بوجهين الاول ان
القوم قد صرحوا ان موضوع الطبعية امر ذهني ماخوذ بشرط الوحدة الذهنية مع قطع النظر عن التشخصات ولذا لا يسرى اليه حكم الافراد فكيف تحقق
تحقق فرد وكيف ينتفي بانتفاء جميع الافراد والثاني ان المحشي قد صرح ان الكلية من المعقولات الثانية وانها عارضة للمهية بشرط الوجود الذهني
والعموم مثل الكلية فكيف يكون مع العموم والاطلاق موجودا في الخارج بوجود فرد والحق في هذا المقام ما افاد الاستاذ العلامة ابقاه الله ان
معنى تحقق موضوع الطبعية بتحقق فرد ليس هو انه يوجد بعين وجود الفرد بل معناه ان وجود الفرد مصحح لان ينتزع الذهن منه الطبعية ويصفها
بالاطلاق بخلاف موضوع المهملة فانه موجود بعين وجود الفرد فاذا وجد الفرد وجد موضوع المهملة بعين وجوده ولما وجد بعين وجود فرد ينتفي
بانتفائه قطعا لان هذا الانتفاء ارتفاع لنحو وجوده بخلاف موضوع الطبعية فانه يكون موجودا في الذهن بوجود ممتاز عن وجود الفرد وبعد انتزاعه
فهو تحقق بتحقق فرد بمعنى انه ينتزع عن الفرد المتحقق ولا ينتفي بانتفائه لان انتفائه ليس ارتفاعا لوجود الشئ المطلق الذي هو موضوع الطبعية
نعم لما كان الفرد منشأ لانتزاعه فلو انتفت جميع الافراد لا يكون له منشأ انتزاع اصلا فينتفي بانتفاء جميع الافراد فاندفع الايرادان والثاني
ملاحظته من حيث هو هو من غير ان يلاحظ معه الاطلاق قال في الحاشية وبهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفاء فرد لعدم اخذ العموم

في مفهومه وهو موضوع القضية المهملة انتهى اورد عليه بعض الاكابر رحمه اولا بانه لو كان الامر كذلك لكان رفعه مجامعا لوجوده فلا يكون نقيضا له
مع انهم قالوا ان رفع كل شيء نقيضه وثانيا بانه ان اريد بالانتفاء الانتفاء بالكلية فلا يصح انتفاؤه بانتفاء فرد كيف اذا بقي فرد لم ينتف الحقيقة
بالكلية لان وجوده فرد وجودها وان اريد الانتفاء نحوا ما فلا اختصاص له بالشيء من حيث هو بل يجري في الشيء المطلق ايضا لو سلم ان وجوده بوجود
فرد لانه لما كان وجوده عين وجوده فانتفاء الفرد انتفاؤه في الجملة فلا فرق بينهما بحسب الانتفاء وانت تعلم ان وجوده مجامع لرفعه باعتبار فردين فلا
يلزم ان لا يكون رفعه نقيضا له والمراد بانتفاء موضوع المهملة بانتفاء فرد انتفاؤه في الجملة ولا ريب في انتفاء موضوع المهملة في الجملة بانتفاء فرد منه واما
موضوع الطبعية اعني الشيء المطلق فلما كان موجودا في الذهن بوجود مغاير لوجود الفرد لم يكن انتفاء الفرد انتفاء له فانما ينتفي اذا انتفت جميع مناشي
انتزاعه اعني جميع الافراد وهذا هو وجه الفرق بين مطلق الشيء والشيء المطلق لا ما توهمه بعض الناس من ان مطلق الشيء يرجع الى الفرد المنتشر والشيء المطلق
يرجع الى الكلي الطبعي قيل لعل منشأ هذا التوهم اما ما تقرر في الاصول ان المعرف بلام العهد الذهني يراد به الفرد المبهم وكذلك النكرة تدل على الفرد المنتشر اما
بحسب الوضع او بحسب الاستعمال لان الاحكام الواردة عليها في الاستعمال انما ترد على الافراد دون الطبائع الكلية وموضوع المهملة اعني مطلق الشيء
كذلك فيرجع الى الفرد المنتشر واما ما قيل ان مطلق الشيء متعدد بالذات بحسب تعدد الوجودات ولا يتصف بالوحدة فكلما يوصف انسان ما بالتعدد
كذلك مطلق الشيء فيرجع الى الفرد المنتشر بخلاف الشيء المطلق فانه واحد بالذات بالوحدة المبهمة الذهنية ولا يتصف بالتعدد بل بالكلية ففيه انه يلزم على هذا
اولا ان لا يكون بين مهملة القدماء والمتاخرين فرق بحسب المعنى وثانيا بان مطلق الشيء يعم الاعتبارات كلها فيشمل الشيء المطلق ايضا ومن ثمه يصدق
بصدق مهملة القدماء وبصدق الطبعية بخلاف الفرد المنتشر وثالثا انه لا يصدق سالبتها الا بصدق السالبة الكلية لان السلب الوارد على الفرد المنتشر
يفيد السلب الكلي ضرورة ان سلب الشيء عن الفرد المنتشر لا يصح الا اذا سلب عن جميع الافراد مع ان السالبة المهملة القدمائية تصدق بصدق الجزئية
ايضا ورابعا انه يلزم ان يكون العقد الذي موضوعه مطلق الشيء شخصية لا مهملة لان الفرد المنتشر جزئي حقيقي الا ان يقال مراده ان مطلق الشيء لما
انقسم الى الكلي والجزئي ويجري فيه جميع الاعتبارات كان محتملا لكل واحد من الاعتبارات على البدلية فكان كالفرد المنتشر المحتمل لكل واحد من الافراد
على البدلية ولم يرد ان مدلوله الفرد المنتشر حتى يرد عليه الاشكال ثم ان الكلي الطبعي عبارة عما هو معروض للكلية وله اعتبارات ثلاثة احدها الشيء المطلق
فالكلي الطبعي اعم من الشيء المطلق وبعد تمهيد هذه المقدمة شرع في تقرير الجواب وقال فالمطلق ان اخذ على الوجه الاول اي من حيث العموم والاطلاق
فسلب الوجود الخاص لا يستلزم سلب الوجود المطلق لان سلبه انما يتحقق بانتفاء جميع الافراد وان اخذ على الوجه الثاني اي من حيث هو هو
فسلبه اي سلب الوجود الخاص يستلزم سلبه اي سلب مطلق الوجود لان سلبه يتحقق بانتفاء فرد ايضا كما يظهر بادنى تامل فالعدم المطلق المذكور
في كلام المص سلب لاصل حقيقة الوجود من حيث هي من غير ان يلاحظ معه الاطلاق يعني ان المراد بالعدم المطلق في كلام المص مطلق العدم
اي سلب مطلق الوجود وهو لازم للعدمات الخاصة التي هي عدمات الوجودات الخاصة لتحقق سلب حقيقة اي حقيقة الوجود من حيث هي
من غير ملاحظة الاطلاق عند سلب فرد منه فيكون العدم الخاص اعني سلب الوجود الخاص مستلزما للعدم المطلق فان المراد منه مطلق
العدم الذي هو سلب مطلق الوجود وهذا اي ما ذكر من ان العدم المطلق عبارة عن سلب حقيقة الوجود من غير ملاحظة الاطلاق لظهور ان
في العدم المطلق اي مطلق العدم اضافة واحدة وهي اضافة السلب الى مطلق الوجود وفي العدم الخاص اضافتين احدهما في السلب وهي

اضافة السلب الى مطلق الوجود والاخرى فى الوجود وهى اضافة مطلق الوجود الى زيد مثلا وان احد المضافين وهو ما فيه اضافة واحدة مطلق
للمضاف الآخر وهو ما فيه اضافتان فالمضاف الى حقيقة الوجود مطلق للمضاف الى الوجود الخاص وذاتى له فلا مجال لما يتوهم ان السلب المطلق
يعنى سلب الوجود المطلق اى سلب جميع انحاء الوجود ليس مطلقا للسلب الخاص فلا يكون هذا المفهوم ذاتيا للخاص اذ المعتبر فى مطلق العدم الاضافة
الى مطلق الوجود وفى العدم الخاص الاضافة الى الوجود الخاص من بدو الامر فهما حصتان للعدم الذى لم يعتبر فيه الاضافة واذا كان كذلك
فلا يكون احدهما مطلقا للآخر ولا ذاتيا له ولا يكون تعقله اى تعقل العدم الخاص موقوفا على تعقله اى على تعقل العدم المطلق واذ قد ظهر ان المراد
من العدم المطلق ههنا سلب مطلق الوجود اى سلب حقيقته من دون ملاحظة الاطلاق وهو مطلق للسلب الخاص فيكون ذاتيا له ويكون تعقله
موقوفا على تعقله فلا مجال لهذا التوهم وقد يقرر الدليل اى دليل عدم تصور الوجود بتقرير آخر سوى التقرير الذى ذكره المص نظرا الى توقف تعقل السلب
الخاص الذى هو التميز على تعقل الوجود الخاص فحاصل الدليل ان تصور الوجود انما يكون بتميزه عن غيره والتميز عدم خاص متوقف على تعقل الوجود
الخاص المتوقف تعقله على تعقل الوجود المطلق لانه جزء الوجود الخاص ولا يمكن تعقل الكل بدون الجزء فيلزم الدور وبهذا ظهر ان المراد بالوجود
المطلق مطلق الوجود لا الوجود المطلق بالمعنى المشهور ضرورة ان التقييد والاطلاق متنافيان فلا يتصور كون المطلق من حيث هو مطلق جزءا
للخاص وكلا التقريرين اى التقرير الذى ذكره المص والتقرير الذى ذكره المحشى لا يتمان الا بالشرطين المشهورين وهما ان يكون العام ذاتيا
للخاص اذ على تقدير كونه عرضيا له لا يلزم توقف تعقل السلب الخاص على السلب المطلق ضرورة ان توقف تعقل الشئ على ما هو خارج عنه غير
لازم وان يكون الخاص متصورا بالكنه اذ لو لم يكن الخاص متصورا بالكنه اى بالذاتيات بان تجعل مرآة له فلا يتوقف تصور الخاص على تصور
العام ولعل الوجه فى اختيار المص التقرير الاول يعنى التقرير الذى اعتبر فيه ذاتية السلب المطلق للسلوب الخاصة ان ذاتية السلب المطلق للسلوب
الخاصة اظهر من ذاتية الوجود المطلق للوجودات الخاصة وقد اعتبر فى التقرير الثانى ذاتية الوجود المطلق للوجودات الخاصة ووجه الاظهرية ما بينه بقوله
فان كون السلوب مفهومات محضة من دون ان يكون لها مصداق فى الاعيان اظهر من كون الوجود كذلك يعنى ان السلوب لا مصداق
لها فى الاعيان اتفاقا فتكون مفهومات محضة والاطلاق والتخصيص فيها بمجرد اعتبار العقل ولحاظه مضافة او غير مضافة والوجودات الخاصة
ليست مفهومات محضة اذ ذهب البعض الى انها امور منضمة الى الموجودات ومطلق الوجود عرضى لها وقال بعضهم انها عين الموجودات وح لا مطلق
لها فلا تكون مفهومات محضة فلا يكون الاطلاق والتقييد فيها بمجرد ملاحظة العقل واعتباره فيكون ذاتية السلب المطلق للسلوب الخاصة
اظهر من ذاتية الوجود للوجودات الخاصة بهذا ينبغى تحقيق المقام **قوله** والجواب آه اعلم ان حاصل الدليل المورد لامتناع تصور كنه الوجود ان تصور
كنه الوجود مستلزم لتميزه عن غيره وتميزه عن غيره سلب خاص يتوقف تصوره على تصور السلب المطلق وتصور السلب المطلق موقوف على
تصور الوجود المطلق فصار تصور الوجود موقوفا على نفسه فيلزم الدور وحاصل جواب المص ان تصور الوجود يستلزم تميزه عن غيره ولا يستلزم
تصور تميزه عن غيره والموقوف على تصور السلب المطلق تصور تميزه عن غيره لا نفس تميزه عن غيره فلا يلزم الدور واجاب المحشى عن هذا الدليل
اولا بالنقض الاجمالى وهو قوله وايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع تصور الوجود والعدم بالوجه مع ان المستدل قائل بتصور الوجود والعدم
بالوجه ووجه دلالته عليه ان تصور الوجود بالوجه يستلزم تميزه عن غيره وتصور تميزه عن غيره موقوف على تصور السلب المطلق وتصور سلب

المطلق موقوف على تصور الوجود وكذا تصور العدم يستلزم تميزه عن غيره وتصور تميزه عن غيره موقوف على تصور السلب المطلق الذي هو العدم المطلق فيلزم الدور وثانيا بالحل وهو قوله والحل انه لا يلزم منه توقف الشئ على نفسه فلا يتم الزام الدور وانما يتم على تقدير اتحاد الموقوف والموقوف عليه وههنا هما مختلفان فان الموقوف هو التصور بوجه هو الكنه والموقوف عليه هو التصور بوجه آخر فالموقوف مغاير للموقوف عليه فلا يلزم الدور وفيه انه ان كان الموقوف والموقوف عليه مختلفين يلزم التسلسل وبالجملة لا محيد عن لزوم الدور او التسلسل وثالثا بقوله وايضا التصور اي تصور الوجود مستلزم للتمييز ومتفرع عليه فالتصور ملزوم والتمييز لازم له فغاية ما لزم هو توقف لازم الشئ اي التمييز على ذلك الشئ اي الوجود ولا استحالة فيه والحاصل ان تصور الوجود مستلزم لتصور التمييز الموقوف على تصور الوجود ولا يلزم منه الا توقف لازم الشئ عليه والاستحالة انما يلزم لو توقف تصور الوجود على تصور التمييز وهو ليس بلازم وايضا هذا الدليل لو تم لدل على امتناع جميع التصورات لان تصور كل شئ يستلزم تميزه عن غيره وهو سلب مخصوص تصوره موقوف على تصور السلب المطلق الموقوف على تصور الوجود المطلق وتصوره ممتنع بالدليل المذكور والموقوف على الممتنع ممتنع فتصور كل شئ ممتنع **قوله** نعم قد يطلق آه يظهر منه اي من قول الشارح لمشابهته لمعناه الحقيقي ان اطلاق الوجود على وجود الشئ في نفسه على سبيل الحقيقة وعلى الوجود الرابطي الذي هي النسبة الايجابية التي في مرتبة الحكاية ويقال لها الصدق والاتصاف على سبيل المجاز ووجه الظهور ان الاطلاق من جهة المشابهة نوع من المجاز ويمكن بيان ذلك اي بيان قوله ان اطلاق الوجود آه بان الموضوع له اي الوجود والذي يطلق على وجود الشئ في نفسه وعلى الوجود الرابطي ليس معنى مشتركا بينهما لان هذا المعنى الواحد ان كان مستقلا بالمفهومية فهو وجود الشئ في نفسه لا الاعم منه ومن الوجود الرابطي فلو انقسم ذلك المعنى الى وجود الشئ في نفسه والوجود الرابطي يلزم تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره وان كان غير مستقل بالمفهومية فهو الوجود الرابطي لا الاعم منه ومن وجود الشئ في نفسه حتى يكون مشتركا بينهما ولا شك ان اطلاق الوجود على وجود الشئ في نفسه على سبيل الحقيقة ولم يثبت اطلاقه على الوجود الرابطي من اللغة ليكون مشتركا لفظيا فوقع الاشتباه في كون الوجود الرابطي موضوعا له فكان اطلاقه على الوجود الرابطي على سبيل المجاز لما تقرر في موضعه ان اللفظ الدائر بين المجاز والاشتراك محمول على المجاز لان وقوعه اكثر من الاشتراك وههنا كلام من وجوه الاول ان ما ذكره المحشي جار في جميع التقسيمات اذ يمكن ان يقال في تقسيم الحيوان الى الانسان وغير الانسان بالنظر الى الناطق وغير الناطق ان الحيوان اما في نفسه ناطق او غير ناطق لاستحالة ارتفاع النقيضين فان كان ناطقا فهو عين الانسان فلو انقسم الى الانسان وغير الانسان لزم الاستحالة المذكورة وان كان غير ناطق فلا يمكن ان يكون انسانا وكذا في تقسيم المفرد الى الاداة وغيرها بالنظر الى الاستقلال وعدمه بانه ان كان غير مستقل فهو عين الاداة فلو انقسم المفرد اليها والى غيرها يلزم تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره وان كان مستقلا فلا يمكن ان يكون اداة فان اجيب في سائر التقسيمات بان ليس شئ من مخصصات المقسم ذاتيا له ولا من لوازم ماهيته فلا نسلم ان الحيوان ناطق في كل صورة وغير ناطق في كل صورة بل ناطق في بعضها وغير ناطق في بعض آخر وكذا لا نسلم ان المفرد مستقل في كل صورة وغير مستقل في كلها بل في بعضها مستقل وفي بعض آخر غير مستقل فان طبيعة الاعم يجب اتصافها بالامور المتقابلة لتحققها في افراد متعددة متصفة بصفات متنافية اجيب بمثله ههنا ايضا الثاني انه لو تم هذا البيان لاقتضى ان لا يستقل ولا يستقل في لحاظ وفي لحاظ آخر وهذا مناف لما سبق منه ان القضية الاجمالية حين الاجمال مستقلة وكذا معنى الفعل آه ثالثا لشأن الاستقلال وعدمه تابعان للملاحظة فيجوز ان يكون المعنى الواحد باعتبار الملاحظة

بالذات مستقلا وباعتبار الملاحظة بالتبع غير مستقل فيكون معنى واحد مشتركا بينهما والحق ان كون غير المستقل في لحاظ مستقلا في لحاظ آخر وان كان صحيحا لكن كون الوجود في نفسه في لحاظ وجودا رابطيا بمعنى النسبة الايجابية في لحاظ آخر غير صحيح لان الوجود من الامور العامة والنسبة من مقولة الاضافة والاول ملحوظ بلحاظ استقلالي والثاني ملحوظ بلحاظ تبعي فهذان اللحاظان ليسا لامر واحد بل لامرين فالوجود يطلق عليهما بالاشتراك اللفظي او بالحقيقة والمجاز نعم يمكن ان يكون الوجود في نفسه والوجود الرابطي بمعنى وجود العرض شيئا واحدا لانه وجود في نفسه ورابطي ايضا بمعنى انه للغير قال **قوله** فيكون العلم الخ اعلم ان الاستحالة اللازمة من الدليل هو اجتماع المثلين اعني وجود النفس والوجود المتصور في النفس واجاب المصنف اولا بمنع الوجود الذهني وثانيا بعد تسليمه بان حصول صورة الوجود في النفس ممنوع بل يكفي في تصور الوجود وجوده للنفس يعني ان النفس الوجود حاصل للنفس لانه صفة للنفس وعلم النفس بذاتها وصفاتها حضوري واعترض عليه المحشي بوجهين الاول ما قال انت خبير بان الوجود امر انتزاعي وعلم الانتزاعيات لا يكون حضوريا فلا يمكن ان يعلم الوجود الا بالعلم الحصولي وما قيل ان علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري فليس على اطلاقه بل هو مختص بالصفات الانضمامية كما الوجنا اليه وفيه ما افاده بعض الاكابر ان المحشي قد ذكر سابقا ان مراد القائلين بكسبية الوجود الحقيقي ذات الواجب سبحانه فلا يمكن الاعتراض بان الوجود امر انتزاعي فلا يمكن ان يعلم الا بالعلم الحصولي والثاني ما بينه بقوله وان فرض كون الوجود الخاص معلوما بالعلم الحضوري فالوجود المطلق ليس كذلك يعني انه ليس معلوما بالعلم الحضوري اما لان العلم الحضوري لا يعلم به الا الاشياء الجزئية والكليات لا تعلم الا بعد تحليل العقل الجزئيات وقطع النظر عن المشخصات فعلم المطلق لا يكون حضوريا واما لان العلم التفصيلي بذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري وبعض عرضياته اي عرضياته الانتزاعية علم حصولي ولذا وقع الخلاف في بساطة النفس وتجردها مع انها معلومة بالعلم الحضوري قال في الحاشية يعني لما كان ذاتيات النفس معلومة بالعلم الحصولي وقع الخلاف في انها بسيطة ام لا لانها ان كان ذاتياتها معلومة بالعلم الحضوري لم يقع الخلاف في بساطتها وتجردها لان العلم الحضوري بديهي اي غير مترتب على النظر والا فالحضوري ليس بديهيا ولا نظريا لان المتصف بالبداهة والنظرية انما هو العلم الحصولي الحادث والعلم الحصولي القديم والحضوري لا يتصفان بهما كما حقق في موضعه وكذا بعض عرضياتها اي عرضياتها الانتزاعية كالتجرد ان كان معلوما بالعلم الحضوري لم يقع الخلاف في ان النفس مجردة ام لا مع وقوع الاختلاف في تجردها واما الاوصاف الانضمامية فهي معلومة بالعلم الحضوري والسر فيه انها حاضرة عندها من حيث الاجمال دون التفصيل وذلك لان الموجود في الخارج نفس واحدة بالشخص مشتملة على جميع ذاتياتها وجميع ما يحمل عليها من العرضيات فالحاضر هو هذا الشخص وهذا هو الاجمال فهو منكشف بالعلم الحضوري واما ذاتياتها وعرضياتها فهي متحدة معها وجودا بحيث لا امتياز بينها الا بعد التفصيل والتحليل وعند التحليل يكون علمها بحصول صورة متميزة عن صورة الآخر فيكون العلم حصوليا بقي ههنا كلام وهو انه اذا فرض ان الوجود الخاص الذي هو امر انتزاعي معلوم بالعلم الحضوري فلا بد ان يكون مطلقه معلوما بالعلم الحضوري لان الوجود الخاص الانتزاعي ليس مقيدا وعلمه ليس الا تفصيليا فعلمه بدون علم المطلق مما لا يمكن اصلا و ما اشتهر ان العلم بذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري وعوارضها الانتزاعية علم حصولي فهو مختص بما علمه قد يكون تفصيليا فيكون المجمل معلوم الحضوري والمفصل معلوم الحصولي فتامل ثم الظاهر ان النزاع في العلم بحقيقة الوجود لان من يقول بامتناع ادراك حقيقته لا يقول بامكان تعقله بالعلم

الحضوري بل هو قائل بانه لا يمكن تعقل حقيقته اصلا سواء كان علما حصوليا او حضوريا فلا يرد ان النزاع في العلم الحصولي المتعلق بهيئة الوجود يعني ان النزاع في حصول حقيقته في الذهن سواء كان على وجه الاجمال او التفصيل كما يدل عليه قول المستدل التصور حصول الهيئة في الذهن واذا ثبت انه ممتنع ثبت مطلب الخصم وكونه معلوما بالعلم الحضوري بحضور نفس هويته العينية لا ينافي امتناع تصور حقيقته الكلية اجمالا او تفصيلا وجه عدم الورود ان النزاع انما وقع في العلم بحقيقة الوجود مطلقا سواء كان حصوليا او حضوريا الا انهم لم يقيدوا امتناع تصور الوجود بالحصول فمطلب المستدل امتناع العلم بحقيقة الوجود مطلقا فاثبات امتناع العلم الحصولي المتعلق بهيئة الوجود لا يثبت مطلب الخصم **قوله** او يمتنع آه لا يخفى ان اجتماع المثلين هو اجتماع الامرين المشاركين في الهيئة النوعية في محل واحد والمستحيل منه اجتماعهما بحيث يرتفع الامتياز بينهما وان كان اجتماعهما بحيث لا يرتفع الامتياز بينهما فهو جائز فالظاهر ان هذا المنع منع اصل المماثلة المستحيلة بين الهيئة الكلية وفرد منها بعد تسليم الوجود الذهني بان الصورة الكلية للوجود ووجود النفس الذي هو فرد منها ليسا بفردين لحقيقة واحدة بل احدهما فرد للآخر هذا على تقدير حصول الاشياء بانفسها في الذهن او منع للمماثلة بين شبح الشيء وعينه بان الشيء الذي هو وجود النفس وشبحه الذي هو صورة وجود ليسا فردين لحقيقة واحدة بل هما متباينان هذا على تقدير حصول الاشياء باشباحها في الذهن فالمراد بالصورة الكلية الشبح لان الصورة قد يراد بها الشبح ووصفه بالكلية باعتبار كلية معلومه اي ذي الشبح وهذا ما يحتمله عبارة المص وان كان عبارة الشارح يابى عنه لانه قد حملها على الهيئة والشبح لا يسمى هيئة ويحتمل ان يكون منعا للمماثلة المستحيلة بعد تسليم الوجود الذهني بين الصورة الكلية المتشخصة بالتشخص الذهني والجزئي المتشخص بالتشخص الخارجي فالصورة الكلية للوجود المتشخصة بالتشخص الذهني ووجود النفس المتشخص بالتشخص الخارجي وان كانا فردين لحقيقة واحدة ومجتمعين في محل واحد هي النفس لكن لا يرتفع الامتياز بينهما لان التشخص الخارجي والذهني مختلفان فلا استحالة في اجتماعهما في محل واحد او يكون منعا للمماثلة المستحيلة بين الشيء الحاصل بصورته والشيء الحاصل بنفسه فوجود الحاصل بصورته ووجود النفس الحاصل بنفسه متمايزان لان الاول وجود ذهني لا يترتب عليه الآثار الخارجية والثاني وجود خارجي يترتب عليه الآثار الخارجية ومآل هذين الوجهين واحد لان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف التشخص وهذان الوجهان مما لا يابى عنهما عبارة الشارح بخلاف الوجه الثاني من الاول فافهم **قوله** على ان الممتنع آه اعلم ان ظاهر قول الشارح الممتنع هو ان يقوم المثلان في محل واحد قيام الاعراض بمحالها يدل على ان المستحيل انما هو اجتماع المثلين بان يكون كلاهما قائمين بالمحل قياما انضماميا اذ قيام الاعراض قيام انضمامي لان الجوهر والعرض قسمان للموجود الخارجي عنده وقيام الوجود بالنفس قيام انتزاعي فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل ويرد عليه ان الدليل كما يدل على امتناع اجتماع المثلين فيما اذا كان قيامهما على وجه الانضمام كذلك يدل على امتناعه فيما اذا كان قيامهما على وجه الانتزاع ولذا قال الاولى ان يقال الممتنع ان يقوم المثلان بمحل واحد على نحو واحد من القيام انضماميا كان او انتزاعيا لان امتناع اجتماعهما ليس مختصا بالاعراض بل اجتماعهما في الامور الانتزاعية على نحو واحد ايضا ممتنع وليس قيام هذين المثلين كذلك لان الاتصاف اما انضمامي وهو ان يكون الموصوف والصفة كلاهما موجودين في ظرف الاتصاف اما انتزاعي وهو ان يكون الموصوف في ظرف الاتصاف بحيث يصح انتزاع الصفة عنه ولا شك ان النفس متصفة بالوجود على نحو الاتصاف الانتزاعي وبصورتها العلمية على نحو الاتصاف الانضمامي ولا استحالة فيها اذ لا يرتفع التغاير لاختلاف نحو الاتصاف وانما قال الاولى اذ يمكن ان يقال ليس مقصود الشارح حصر الامتناع في الاعراض

بل مقصوده ان الصورة العلمية للوجود قائمة بالنفس على نحو قيام الاعراض وقيام الوجود بالنفس ليس كذلك فلا يلزم الاستحالة لعدم فقد
الامتياز بينهما انما يلزم الاستحالة لو كان الوجود قائما بها على نحو قيام الصورة والصواب ان يقال ان استحالة اجتماع المثلين انما هي اذا كانا
عرضين لان قيام الاعراض سواء كان انضماميا او انتزاعيا قيام حقيقي لان وجودها مغاير لوجود المحل بخلاف الوجود لان وجودها عين
وجود المحل لكونه منتزعا عن نفس الذات كما سيجيء ان شاء الله تعالى فلا يكون عرضا ولا قيامه قياما حقيقيا بل قيامه قيام مجازي والا اي لو كان
اتصاف النفس بالوجود على نحو الانتزاع واتصافها بصورتها العلمية على نحو الانضمام مستحيلا بطل اتصاف النفس بالاوصاف الانتزاعية
لانها من متصوراتها فيلزم اجتماع المثلين اعني اوصافها القائمة بها انتزاعا وصورها القائمة بها انضماما واذا اريد بامتناع اجتماع المثلين
ان يكون قيامهما بالمحل بنحو واحد فلا يلزم ههنا اجتماع المثلين المستحيل لان اتصاف النفس بصفاتها الانتزاعية من حيث قيامها بها على
وجه الانتزاع وبصورها من حيث قيامها بها على وجه الانضمام فلا يرتفع التغاير بينهما حتى يلزم اجتماع المثلين وفيه انه لو كان قيام المثلين
بمحل واحد على نحو واحد ممتنعا لزم بطلان اتصاف النفس بصفاتها الانضمامية لانها من متصوراتها فافهم **قوله** التنبيه آه والتنبيه على
ان المعرف هو الوجود الخارجي سواء كان لنفسه او لغيره فان لفظ العين كما يجيء مقابل المعنى ومقابل الغير يجيء مقابل الذهن ايضا وهذا التنبيه
اولى مما ذكره الشارح لخروج الاعراض عما ذكره مع كونها داخلة في الوجود بنفسه بخلاف التنبيه الذي ذكره المحشي وان قيل ان المراد بالوجود في نفسه
هو الوجود المحمول سواء كان لنفسه او للموضوع وبالوجود لغيره المعنى الرابطي الغير المستقل فيصير مآل التوجيهين واحدا ولا ينافيه قول الشارح
ولا ما هو اعم منهما كما ستعرف **قوله** ولا ما هو اعم آه الظاهر من كلام الشارح ان المراد بالوجود وبالغير الوجود المخصوص بالاعراض وما في حكمها
وان كان المراد منه الوجود الرابطي بالمعنى المشهور اي المعنى الغير المستقل بالمفهومية فهذا القول اي قوله ولا ما هو اعم منهما في بادي الرأي وحقيقة
الامر ان الوجود ليس معنى مشتركا بينهما اذ اطلاق الوجود على الوجود في نفسه على الحقيقة وعلى المعنى الرابطي بطريق المجاز كما عرفت آنفا فليس للوجود
معنى يشملهما حتى يصح نفيه وكذا العدم ليس معنى مشتركا بين العدم في نفسه والعدم الرابطي والظاهر ان المراد بقول الشارح هو الوجود في نفسه
الوجود الخارجي الشامل للجوهر والعرض والمراد بقوله لا الوجود لغيره والنسبة الغير المستقلة ومعنى قوله ولا ما هو اعم منهما انه ليس ههنا معنى اعم منهما
حتى يراد فافهم **قوله** والمنقسم آه اعلم ان المنقسم الى حادث وقديم تعريف آخر للوجود وقال في الحاشية لم يجعله تعريفا آخر صريحا لان كلا منهما اي
كل من التعريفين اعني المنقسم الى فاعل ومنفعل والمنقسم الى حادث وقديم باعتبار انقسام الوجود او لانهما وقعا من معرف واحد ولا يصح ان
يكون تعريفاه احدهما لاغناء كل منهما عن الآخر انتهى **قوله** ويعلم منها آه اعلم انه يجب الحمل في التعريفات عند الجمهور فالمبدآن ان صدق احدهما
على الآخر صدقا ذاتيا فجعل مشتق الذاتي تعريفا المشتق الآخر فيقصد منه التحديد كما في التعريف الاول ويكون تعريف المشتق بمفهوم مشتق
آخر تعريف المبدأ بالمبدأ كما قال وذلك لان تعريف مفهوم المشتق بمفهوم مشتق آخر مستلزم لتعريف المبدأ بالمبدأ وان لم يصدق احدهما
على الآخر صدقا ذاتيا فان صدق احدهما على الآخر صدقا عرضيا فيقصد منه الترسيم ومع ذلك قد يكون تعريف المشتق بمشتق آخر تعريفا للمبدأ
بالمبدأ كما في عكس التعريف الاول وان لم يصدق احدهما على الآخر اصلا فالحمل بين المشتقين اما لان بين المبدأين علاقة المقارنة ويحتاج
في تعريف احدهما الى الآخر ويكفي في التمييز المقصود فيؤخذ منه محمول للمبدأ ويجعل رسما كالضاحك والكاتب او لان بين المبدأين علاقة العلية

والعلولية سواء كان احدهما عارضا للآخر اولا فيؤخذ منه محمول له وكل منهما كما في التعريفين الاخيرين تعقبنا ء على هذا اشتهران تعليق امر بمفهوم مشتق مشعر بعلية المبدأ له فهى التعريف الثانى والثالث قد علقت الصفات المذكورة على الوجود والوجود علة لها فتعريف الموجود بالمنقسم الى الفاعل والمنفعل مثلا مشعر بان الوجود الذى هو مبدأ الموجود علة للانقسام اليهما وكذا صحة العلم والاخبار فلا يرد ان تعريف الوجود بما ينقسم او بما يصح ان يعلم ويخبر عنه لا يوجب تعريف الوجود بالانقسام او بصحة العلم والاخبار لانتفاء الحمل ولاما قال المحقق الدوانى ان كون تعريف المشتق بالمشتق تعريفا للمبدأ بالمبدأ لا يصح فى التعريف الرسمى ولا حاجة الى ما قيل ان هذا مخصوص بتحديد مشتق بالمشتق وما قال الشارح فى حواشى شرح التجريد ان مفهوم الموجود مشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم الصيغة لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود وان جهل جهل فلو احتاج الموجود الى التعريف كان ذلك لاحتياج الوجود اليه فتعريف الموجود بالثابت العين تعريف بالحقيقة للوجود بالثبوت العين لانه المحتاج الى التعريف وكذا تعريفه بما يمكن ان يخبر عنه تعريف له بثبوت الخبر بالامكان انتهى فليس المقصود منه ان تعريف مفهوم المشتق بمفهوم مشتق آخر تعريف المبدأ بالمبدأ كما يليل عليه قوله اذا عرف المشتق بشئ فيجب ان يكون التعريف بحيث يمكن ان يؤخذ منه تعريف المبدأ سواء كان بالمبدأ المشتمل عليه المشتق او بامر آخر مفهوم منه وهذا عام جار فى كل تعريف حدا كان او رسما فلا يرد ما قال العلامة القوشجى ان تعريف المشتق بالمشتق يكون على وجهين الاول ان يقصد تعريف نفس مفهوم المشتق بالمشتق وح يجب ان يكون تعريف المبدأ بالمبدأ والثانى ان يقصد تعريف ما يصدق عليه المشتق ويكون المشتق المعرف عنوانا وتعريف الموجود بالمنقسم الى الفاعل والمنفعل من قبيل الثانى اذ لا يمكن ان يقصد منه تعريف المبدأ بالمبدأ لعدم صدق الانقسام على الوجود وح لا يكون تعريف المشتق بالمشتق تعريف المبدأ بالمبدأ وجه عدم الورود ظاهر لانه ليس مقصوده ان تعريف المشتق بالمشتق تعريف المبدأ بالمبدأ كليا والانقسام وان لم يصدق على الوجود ولكن يمكن ان يؤخذ تعريف الوجود من المنقسم بوجه كما صرح ههنا وما قال المحقق الدوانى فى الحواشى القديمة ان المشتق مشتمل على امرين المبدأ ومفهوم الصيغة لكن المبدأ معلوم من متن اللغة فلو كان فى المشتق جهالة لكان من جهة الحمل بمفهوم الصيغة فلو احتاج المشتق الى التعريف لكان من جهة مفهوم الصيغة وانه يجوز ان يكون مفهوم الصيغة والمبدأ كليهما معلومين والمجهول انما هو المركب كما فى سائر الحدود ليس بشئ لان المعلوم من متن اللغة انما هو مفهوم المبدأ لا كنهه والكنه محتاج الى التعريف الصناعى ولو كان كلاهما معلومين لم يحتج الى التعريف مع ان الامر ليس كذلك فلو احتاج المشتق الى التعريف لم يكن الا لجهالة المبدأ فافهم **قوله** فان الجمهور الخ اى الجمهور يعرفون معنى الوجود بوجه ممتاز به عندهم عن الغير ولا يعرفونه بهذه الامور فليس للمعرف ان يقول الجمهور يعرفون معنى الوجود بالوجه المقصود وتعريفه بالكنه وهذه الامور ليست باخفى من الكنه فلا يلزم من تعريف كنه الوجود بهذه الامور تعريفه بالاخفى فان الحد يجب ان يكون بين الثبوت للمحدود وكذا الرسم للمرسوم يعنى ان التعريف حدا كان او رسما يجب ان يكون بين الثبوت للمعرف وهذه الامور ليست بينة الثبوت للوجود فكيف تكون هذه الامور معرفة اعلم ان كون الحد بين الثبوت مطلقا للمحدود سواء كان المحدود متصورا بالكنه او بوجه ممتاز عما عداه ليس بظاهر وكونه بين الثبوت لما اذا كان المحدود متصورا بالكنه ظاهر لكنه ليس بنافع قال الشيخ فى الهيات الشفاء الموجود والشئ هو الضرورى معانيها ترتسم فى النفس ارتساما اوليا ليس ذلك الارتسام مما يحتاج الى ان يجلب باشياء هى اعرف منها ثم قال حتى لو اشيار بان تكون

متصورة لانفسها الا اشياء العامة للامور كلها كالوجود والشيء والواحد وامثالها ولهذا لا يمكن ان يبين شيء منها ببيان لا دور فيه او ببيان شيء اعرف منه ولذلك من حاول ان يقول فيها شيئا وقع في اضطراب بكن يقول ان من حقيقة الوجود ان يكون فاعلا ومنفعلا وهذا ان كان ولا بد فمن

اقسام الموجود والموجود اعرف من الفاعل والمنفعل وجمهور الناس يتصورون حقيقة الوجود ولا يعرفون البتة ان يكون فاعلا ومنفعلا

وانا الى هذه الغاية لم يتضح لي ذلك اي ان الوجود ولا بد ان يكون فاعلا ومنفعلا او لا يجوز خلوه عنهما الا بالقياس لا غير فكيف يكون حال من يروم

ان يعرف الشيء الظاهر بصفة تحتاج الى بيان حتى يثبت وجودها له قال الصدر الشيرازي في حواشي الهيات الشفاء من سخيف الكلام ما اورده بعض الناس على الشيخ من انا نعرف الفاعل والمنفعل من طريق الحس من غير حاجة الى قياس ولم يتفكر هذا القائل ان الفاعلية ليست من الامور التي ينالها الحس ولم يتفكر ايضا انها اذا كانت محسوسة فهي من اي جنس من المحسوسات وباية حاسة يقع ادراكها واعجب من هذا ان الشيخ قد نبه في الفصل الاول على فساد زعمه حيث قال واما الحس فلا يؤدي الا الى الموافاة وليس اذا توافى شيئان وجب ان يكون احدهما سببا للآخر ونوقش فيه بان للمعترض ان يقول مرادي بالفاعل والمنفعل ما يقال في العرف انه يفعل كذا وينفعل عن كذا ولا شك ان الفعل والانفعال العرفي يكون بديهيا محسوسا الا ترى ان الجمهور حتى الاشاعرة القائلين بان الجميع من قبل الله تعالى يقولون ان زيدا يفعل كذا وينفعل عن كذا والنار يحرق الحطب والثلج يبرد وغير ذلك نعم السببية والمسببية الحقيقية هي التي ذكر الشيخ من قبل انها ليست تدرك بالحس بل الحس يدرك الموافاة فقط وما قال ان مدركها اي حس فجوابه ان مدركها الحس الذي يدرك الموافاة فالظاهر ان يقال ان مراد الشيخ انه لم يتضح ان الوجود ولا بد ان يكون فاعلا ومنفعلا ولا يجوز خلوه عنهما الا بالقياس فتأمل **قوله وايضاه** اعلم ان قول الشارح وايضا الثابت يرادف الموجود والثبوت الوجود فلا يصح تعريفه به تعريفا حقيقيا وجه آخر لابطال هذه التعريفات لان تلك الامور التي يعرف بها الوجود تعريفا حقيقيا متأخرة عن الوجود لاضطرار المجيب الى ذكر الوجود او ما يرادفه فمعرفة الوجود متقدمة على معرفتها فهذا الوجه لابطال هذه التعريفات اذا كانت حقيقية لكونها دورية او وجه آخر غير الوجه السابق لكونها تعريفات بالاخفى منه ضرورة كون هذه الامور اخفى بالنظر الى الوجود وهذا ترديد بمنع الخلو لامكان اجتماعهما وبهذا يندفع ما قيل ان اعتبار مفهوم الوجود في هذه الامور غير مسلم وان كان مما يحتاج اليه في الواقع ضرورة ان تلك الامور اذا كانت محتاجة الى الوجود فمعرفة الوجود تكون متقدمة عليها او يكون الوجود اجلى منها ولما كان ههنا مظنة ان يقال ان الفاعل ليس هو الموجد المؤثر بل هو المؤثر وان كان الوجود لازما له وكذا المنفعل المتأثر وان كان التأثير في الوجود

فلم يلزم الدور ولا التعريف بالاخفى اذ لم يؤخذ الوجود ولا ما يرادفه في تعريف هذه الامور دفعه بقوله وحاصله اي كلام الشارح التنبيه على انها

تعريفات للوجود بما هو متأخرة عنه في الحصول فانه اذا سئل عن هذه الامور يضطر في بيانها الى الوجود او الى ما يرادفه فانه اذا سئل عن الفاعل والمنفعل مثلا وقيل لم صار هذا فاعلا وذاك منفعلا قيل في جوابه لان وجود هذا قبل وجود ذاك او بعده وكذا اذا سئل وقيل لم صار هذا [illegible] قيل في جوابه لانه موجود متصف به فهذه الامور وان لم يكن الوجود داخلا فيها لكنها متأخرة عن الوجود فلا تصلح لان يعرف بها الوجود وقد يقال يمكن الجواب عن السؤال بهذه الامور بدون اعتبار الوجود وما يرادفه فيقال في جواب من قال لم صار هذا فاعلا وذاك منفعلا انه لما كان هذا قبل الآخر صار هذا فاعلا والآخر منفعلا وعلى هذا القياس فلا اضطرار في اعتبار الوجود وما يرادفه في تعريف هذه الامور فافهم

تحقیق ان الوجود مشترک معنویا

قوله اشتراکا معنویا آه المدعی بحسب الظاهر بالنظر الی المقصد السابق الموضوع لاثبات بداهة الوجود بالمعنی المصدری وایضا بالنظر الی ان الدلائل الموردة لاشتراک الوجود لا تفید الا اشتراک الوجود المصدری اشتراک معنی الوجود المصدری الانتزاعی بین الوجودات بحسب الحمل المواطاتی وللموجودات بحسب الحمل الاشتقاقی اذ الظاهر من بعض الوجوه اشتراکه بین الوجودات علی نحو اشتراک الکلی بین افراده ومن بعض الوجوه اشتراکه بین الموجودات علی نحو اشتراک العارض بین المعروضات اشتراکا معنویا علی وجه الاجتماع فیکون کلیا وبحسب النظر الدقیق اشتراک الوجود الحقیقی الذی هو مصداقه ومنشأ انتزاعه اذ انتزاع معنی واحد عن امور متکثرة بحیث لا یکون بینها امر مشترک اصلا باطل قطعا فاشتراکه کاشف عن اشتراک امر واحد یکون منشأ لهذا المعنی البدیهی التصور واشتراکه مثل اشتراک المعنی الانتزاعی علی تقدیر ان یکون کلیا فیکون صادقا علی افراده مواطاة بان یکون تمام ماهیة افراده اذ علی تقدیر کونه جزءا یکون جنسا فیحتاج الی فصل فیکون مصداق الوجود مجموعهما وهو خلاف المفروض وعلی تقدیر کونه عرضیا لا یکون امرا انتزاعیا والا فلا بد له من منشأ ویجری الکلام فیه حتی ینتهی الی امر یکون بنفسه مصداقا له ولا یکون انتزاعیا وهو الوجود الحقیقی ومثل اشتراک المتعلق بین المتعلقات کما ذهب الیه فرقة من المتألهین حیث قالوا الممکنات لا اتصاف لها بالوجود بل لها علاقة بالوجود الحقیقی الذی هو الواجب مصححة لحمل الموجود واطلاق المشتق علیها کاطلاق المشمس علی الماء بانتسابها الی الشمس آه ومثل اشتراک الظاهر بین المظاهر کما هو مذهب الصوفیة علی تقدیر ان یکون جزئیا وعلی هذا التقدیر یکون الوجود واجبا بالذات وصدقه علی الممکنات اما باعتبار تعلقها به تعلقا مخصوصا وانتسابها الیه انتسابا خاصا کما ذهب الیه بعض المتألهین من الحکماء او باعتبار اتحاده معها بمعنی ان الوجود شخص واحد موجود بذاته واجب لذاته ومع کونه واحدا حقا ظاهر فی الکثرة ومتطورة تطورات شتی ومتعینة بتعینات لا تحصی فهی باطلاقها واجبة وتعیناتها ممکنة کما هو ذوق الصوفیة العلیة قدس الله اسرارهم وما ظن البعض ان المدعی ههنا لیس اثبات کون الوجود مشترکا معنویا بل المدعی ان اطلاق الوجود علی الوجودات بمعنی واحد یعنی ان لفظ الوجود موضوع لمعنی واحد مشترک بین الوجودات فبعید اذ المدعی اثبات الاشتراک المعنوی بحسب الواقع مع قطع النظر عن کونه موضوعا لمعنی واحد فی اللغة لا ابطال الاشتراک اللفظی کما توهمه الظان کیف ولو کان المدعی ما ظنه صار البحث حینئذ لغویا خارجا عن وظیفة هذا العلم لان بیان الوضع مما لا علاقة له بهذا العلم بل متعلق باللغة وکان من قبیل اثبات اللغة بالقیاس مع ان اللغة لا تثبت الا بالمحاورة اهل اللسان قال بعض الماهرین انما قال من قبیل اثبات اللغة بالقیاس لان معنی اثبات اللغة بالقیاس علی ما هو المشهور اطلاق اللفظ علی المعنی الثانی بطریق الحقیقة لمشارکته لما وضع له اولا فی امر الذی هو علة صحة الاطلاق فیکون القیاس تمثیلا فقهیا والجمهور علی انه باطل لان الوضع قد لا یکون لرعایة امر کوضع الابل والارض مثلا فلا یقاس علیه شیء وقد یراعی فیه امر اما لترجیح الاسم من بین الاسماء لا لصحة الاطلاق علی کل ما وجد فیه ذلک الامر کما فی الحقائق الشرعیة فلا یطلق القارورة علی الدن فلا یجری فیه القیاس ایضا وما نحن فیه لیس تمثیلا لان الوجوه المذکورة بعضها اقترانی وبعضها استثنائی لکن اثبات اللغة بهذا الطریق ایضا باطل اذ لیست بین اللفظ والمعنی علاقة ذاتیة بل مع وضع الواضع ولا مدخل للعقل فی اثباته فیکون هذا البحث من هذا القبیل لانه اثبات اللغة بالدلیل العقلی واما اطلاق اللفظ علی المعنی بطریق التجوز لوجود علاقة معتبر سماع نوعها بینه وبین المعنی الاول بالقیاس فهو جائز لان اعتبارها فیه لصحة الاطلاق فکلما یوجد فیه تلک العلاقة یصح الاطلاق بطریق التجوز **قوله** اما علی الاول آه محصله الاستدلال انا قد نجزم بوجود شیء ونتردد فی خصوصیاتها مثلا اذا نظرنا الی وجود الممکن جزمنا بوجود صانعه ونتردد فی کونه واجبا

او ممكنا جوهرا او عرضا والتردد فی الخصوصيات ليس موجبا لزوال الجزم المتعلق بوجود ذلک السبب فعلم ان الوجود مشترک بين جميع الخصوصيات
وايضا قد يتبدل اعتقاد كونه ممكنا الی اعتقاد كونه واجبا مع ان اعتقاد كونه موجودا باق فی الحالين لم يتبدل ولم يتغير فعلم ان الوجود مشترک
بين الخصوصيات وليس عينها وبالجملة التردد فی الخصوصيات ينافی استمرار الجزم بشیٔ اذا كان عينا او مختصا بها لان تبدل الخصوصية عين
تبدل ذلک الشیٔ او مستلزم له واورد عليه بانه لا يلزم من الجزم فی شیٔ مع التردد فی الخصوصيات عدم العينية والاختصاص فی نفس الامر
لجواز ان يكون الشیٔ عينا للشیٔ او مختصا به فی نفس الامر ولا يعلم العينية والاختصاص فيجزم فی احدهما ويتردد فی الآخر نعم لو كانت العينية
والاختصاص معلومين لتم ما ذكره المستدل واما علی تقدير كونهما مشكوكين فلا يتم اصلا واجاب عنه المحشی بقوله تفصيله ان الوجود لو كان
عين الخصوصية قال فی الحاشية المراد بالخصوصية الماهية المخصوصة تعبيرا عن الشیٔ بوصفه انتهی او مختصا بها كانت العينية والاختصاص معلومين
او مشكوكين او كان عدمهما معلوما او كانا غير متصورين اصلا فهذه اربعة احتمالات فعلی الاول ای علی تقدير كون الوجود عين الخصوصية
او مختصا بها مع كون العينية والاختصاص معلومين التردد فی الخصوصية يستلزم التردد فی الوجود ضرورة ان الجزم بامر ينافی التردد فيما
علم عينيته واختصاصه له يعنی ان الجزم بامر يستلزم كونه مجزوما به والتردد فی جميع خصوصياته يستدعی عدم الجزم به فلا يتحقق الجزم به عند
التردد فی الخصوصيات وعند تبدل الاعتقاد بها علی تقدير علم العينية والاختصاص بها وعلی الثانی ای علی تقدير كون الوجود عين
الخصوصية او مختصا بها مع كون العينية والاختصاص مشكوكين التردد فی الخصوصية وان لم يستلزم التردد فی الوجود من حيث
هو لعدم المنافاة بين الجزم بامر والتردد فيما يشک عينيته او اختصاصه يعنی ان الشک عبارة عن تجويز ثبوت شیٔ لشیٔ ونفيه عنه
فيمكن ان يقع التردد فی المختص به والجزم بامر يشک فی اختصاصه له مع قطع النظر عن احتمال الاختصاص وعدمه فلا ينافی هذا الجزم لهذا التردد
فالتردد فی الخصوصيات التی يشک فی اختصاص الوجود بها وان لم يستلزم التردد فی الوجود من حيث هو مع قطع النظر عن احتمال العينية
والاختصاص لكنه ای التردد فی الخصوصيات يستلزم التردد فی الوجود من حيث انه عين او مختص ای من حيث احتمال العينية والاختصاص
لان الكلام فی صورة الشک فبالنظر الی الاحتمال الاول لا يستلزم التردد فی الخصوصيات التردد فی الوجود وبالنظر الی الاحتمال الثانی
يستلزمه والحال ان المفروض عدم وقوع التردد فی الوجود اصلا وههنا كلام من وجوه منها انا نجزم بوجود الجسم ونتردد فی كونه نفس الامتداد
الجوهری او كونه مركبا من الهيولی والصورة او كونه اجساما صغارا اصلية او كونه مركبا من اجزاء لا تتجزی فيلزم اشتراک الجسم فی هذه الخصوصيات
واجاب عنه بعض الاكابر بان الجسم بالوجه المجزوم به قبل قيام البرهان مع التردد فی الخصوصيات بمعنی مشترک بين خصوصيات بحيث
لو تحقق اية خصوصية من تلک الخصوصيات يصدق عليه الجسم بالوجه المتصور كما فی الوجود لكن لما قام البرهان علی استحالة بعض الخصوصيات
لم يصح اشتراكه بين الخصوصيات الواقعية وانت تعلم انه لا يلزم من استحالة بعض الخصوصيات عدم اشتراكه بين الخصوصيات الواقعية والا
يلزم عدم اشتراک الكلی بين افراده الواقعية اذ ما من كلی الا وبعض افراده ممتنع فاستحالة بعض الخصوصيات لا ينافی الاشتراک بين الخصوصيات
الواقعية كما زعمه رح علی ان اشتراكه بين الخصوصيات بمعنی انه لو تحقق آية خصوصية من تلک الخصوصيات يصدق عليها الجسم بالوجه
المتصور يتاتی علی تقدير قيام البرهان علی استحالة بعض الخصوصيات ايضا كما لا يخفی ومنها ان النظر الی احتمال العينية لا يوجب صحة انفكاک

الجزم ترددا بل قيل لوجب انقلاب التردد جزما لا انه اي ان احتمال كون الجسم عين مجموع الهيولى والصورة مع التردد في وجود هذا المجموع لا يوجب
انقلاب جزم وجود الجسم الى التردد بل لو ثبت العينية والمجموع المركب المذكور لانقلب التردد الواقع في هذا المجموع الى الجزم به واجاب عنه
بعض الاكابر سلمه بان الشيء المجزوم به لا يمكن جزمه الا بان لا يبقى فيه احتمال النقيض اصلا فاذا جزم وتردد فيما يشك عينيته او اختصاصه
فقد ثبت حال الجزم احتمال العينية والاختصاص به وتجويز عند العقل ان لا يكون فاحتمل عند العقل انتفاء المجزوم به وهذا ينافي الجزم ولعل
المورد زعم ان المراد بعينه لكنه يستلزم من حيث انه عين او مختص انه يستلزم التردد في الخصوصية التردد في الوجود حين ظهور العينية
والاختصاص نادر وبانه في ذلك الحين يكون الخصوصية مجزومة ويسرى يقين الوجود الى الخصوصية ولا يلزم ان يكون الوجود مترددا
فيه لسريان تردد الخصوصية الى الوجود وليس كذلك بل مراده ان احتمال العينية والاختصاص قائم حين الجزم ولا جزم مع قيام الاحتمال
فلا بد ان لا يكون عينا ولا مختصا بل مشتركا وعلى الثالث اي على تقدير علم عدم عينية الوجود او اختصاصه بالخصوصيات يثبت اصل
المدعى يعني اشتراك الوجود معنى لانه اذا كان عدم العينية والاختصاص معلوما فيكون مشتركا لانه لو كانت العينية والاختصاص
معلومتين لامتنع الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات ويلزم خلاف الفرض من كون الوجود عينا للخصوصيات او مختصا بها قال
في الحاشية لانه يلزم الجزم بوحدة الوجود مع فرض تعدده انتهى بيانه ان الوجود اذا لم يكن مشتركا معنويا يكون عينا للخصوصيات او مختصا
بها ولا ريب في كون الخصوصيات متعددة فيكون الوجود ايضا متعددا فيلزم الجزم بوحدة الوجود مع كونه متعددا على الاحتمال الثالث
على تقدير كون عدم عينية الوجود او اختصاصه بالخصوصيات معلوما لان عدم العينية والاختصاص بالخصوصيات معلوم على هذا التقدير
فيلزم الجزم بوحدته والمفروض العينية او الاختصاص فيكون الجزم بوحدة الوجود حتى الاضرورة ان تعدده يستلزم الجزم بتعدده فيكون
الفرض المذكور محالا والحاصل انه يلزم منه كون الوجود مغايرا للخصوصيات مع ان المفروض عينيته للخصوصيات او اختصاصه بها فيلزم خلاف
الفرض هذا ورد عليه بانه ان كان المراد معلومية عدم العينية والاختصاص الجزم به جزما مطابقا للواقع فالترديد غير حاصر اذ يحتمل ان يكون
عدم العينية والاختصاص مجزوما جزما غير مطابق للواقع وان كان المراد الجزم مطلقا فلا نسلم انه يثبت اصل المدعى فان المدعى اشتراك
الوجود في نفس الامر لا اشتراكه في جزم العقل وان كان جهلا مركبا فلا يلزم خلاف الفرض ولا يصح ايضا ما قال في الحاشية لان الفرض
تحقق العينية والاختصاص في نفس الامر لا الجزم به واجيب بان جزم العقلاء بعدم العينية والاختصاص في نفس الامر يوجب الجزم
بكون الحكم باشتراك الوجود صادقا في نفس الامر وهو خلاف الفرض واتفاق العقلاء على الحكم الكاذب في الوجدانيات باطل بالضرورة والا
لارتفع الامان عن الاحكام الصادقة المتفق عليها وفيه ان الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات يجوز ان لا يكون مطابقا للواقع
لجواز ان يكون بناؤه على عدم العلم بالعينية والاختصاص فلا يلزم اشتراك الوجود في الواقع بين الخصوصيات بل عند العقل الجازم ويجوز
ان يكون هذا الجزم جهلا مركبا وعلى الرابع اي على تقدير كون العينية والاختصاص وعدمهما غير متصورين اصلا يثبت امتناع الجزم في
الوجود مع التردد في الخصوصيات قال في الحاشية لان الجزم بالوجود بحسب المعنى الواحد واستمراره مع التردد في الخصوصيات وتبدل
الاعتقادات يستلزم ان يكون المجزوم به معنى واحدا وذلك ينافي كلا التقديرين اي العينية والاختصاص انتهى يعني انه على تقدير

العينية والاختصاص يكون الوجود متعددا في نفس الامر وذلك ينافي الجزم بحسب المعنى الواحد واستمراره مع ذلك التردد وذلك ان تقول
في بيان اللزوم اي لزوم امتناع الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات انه لا يمكن حصول الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات
الا بان يمكن فرض الاشتراك بينها يعني ان الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات لا يمكن الا على تقدير كون الوجود معنى واحدا مشتركا بين
الوجودات فلو كان للوجود معان متعددة لامتنع الجزم به مع التردد في الخصوصيات ضرورة ان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم
فلا يكون الوجود عينا لها او مختصا بها وبهذا ثبت المطلوب من غير حاجة الى التفصيل المذكور ولا يرد عليه ان هذا التقرير انما يتم لو كانت
العينية والاختصاص معلومتين واما اذا لم يكن كذلك فلا يتم اصلا فيحتاج في دفعه الى التفصيل المذكور واذ الجزم بالوجود بحسب المعنى الواحد
واستمراره مع التردد في الخصوصيات مستلزم لكون التصديقين الجزم صحيح الاجتماع مع الاشياء المتردد فيها فيمكن فرض اشتراك الشيء المجزوم
به بينها بالضرورة من غير احتياج الى التفصيل المذكور بقي ههنا كلام من وجهين الاول انه يجوز ان يكون للوجود معان متعددة كل منها قابل
للاشتراك بين كل واحد من الخصوصيات بالنظر الى المفهوم لكن بعضها يكون مختصا في نفس الامر ببعض تلك الخصوصيات لعلة خارجة ويكفي
لحصول الجزم امكان الاشتراك بالنظر الى المفهوم لا في نفس الامر والثاني ان الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات يجوز ان يكون جهلا مركبا
فلا يلزم اشتراك الوجود في الواقع بين الخصوصيات بل عند العقل ويمكن تقرير الدليل المذكور في المتن بان كثيرا ما نحكم بوجود شيء مع التردد في خصوصياته
حكما صادقا فلو لم يكن الوجود معنى مشتركا لكانت هذه الاحكام كاذبة ويمكن تقريره اي تقرير ذلك الدليل في صورة التنبيه بان كل احد يتردد
في الخصوصيات ويجزم بمعنى الوجود فلو لم يكن الوجود مشتركا لامتنع الجزم به مع التردد في الخصوصيات واذا الى بطلانه وانبه على بطلانه **قوله**
فوجدنا هذا المعنى حاصلا عند احد وهو انه في كل ذهن مع التردد في الخصوصيات لا يقال يلزم من هذا الدليل اشتراك الوجود سواء كان على
وجه الاجتماع او على وجه البدلية والمدعى اشتراكه على وجه الاجتماع فلا يثبت المدعى واعلم انه لو قرر الدليل بان الجزم بصدق الوجود على
الخصوصيات باق مع التردد في الخصوصيات فالامر المتحقق من الوجود في الجامع مع كل خصوصية من الخصوصيات موجودة معا او يوجد
يصدق عليهما لم يرد هذا الايراد فيلزم الاشتراك اجتماعا لانا نقول الوجود اذا كان مشتركا على وجه البدلية كان فردا منتشرا ولا شك ان له
حقيقة كلية مشتركة على وجه الاجتماع بالضرورة تفصيله ان الفرد المنتشر يطلق على معنيين احدهما فرد غير معين من الكلي اي شخص غير معين منه
بحيث ينطبق على كل شخص منه على سبيل البدلية دون الاجتماع كمفهوم الطفل في مبدأ الولادة اذ المعتبر في مفهومه قيد غير معين اعني مفهوم الفرد
مضافا الى نوع طبيعي او جنس كذلك كانسان ما وحيوان ما فمعناه انسان واحد وحيوان واحد كائنا ما كان فيمكن ان يكون في نفسه زيدا او عمرا
او غيرهما وثانيهما فرد معين في نفسه غير معين عند العقل كالشبح الحاصل لضعيف البصر وهو في نفسه غير صالح الا ان يكون ايا ما كان من افراد
الانسان بل هو في نفسه معين لكنه يجوز عند العقل ان يكون ايا منهم على سبيل الشك والتجويز الذهني لكونه غير معلوم التعين فالفرد المنتشر بأي
معنى اخذ له حقيقة كلية مشتركة بين تلك الخصوصيات وحقيقة الوجود ليس ذلك الفرد المنتشر بل حقيقته الكلية فيكون الوجود بحسب المعنى الواحد
مما يمكن فرض الاشتراك فيها على وجه الاجتماع وبه اي بهذا الجواب يندفع ما قيل بطريق النقض انه يلزم بمقتضى هذا الدليل وهو ان الجزم بالوجود مع
التردد في الخصوصيات يستلزم كونه مشتركا بينها اشتراك الشبح المرئي من بعيد بين الانسان والفرس اشتراكا معنويا فانه ربما يكون شبحا مرئيا

من بعید ویجزم بانہ ہذا المتحیز المخصوص المتعین ویقع التردد فی انہ انسان او فرس فلو لم یکن ہذا المتحیز المدرک بالوجہ الجزئی مشترکا بینہما لا یتجمع الجزم بہ مع التردد فی انہ انسان او فرس مع انہ جزئی حقیقی لا اشتراک فیہ اصلا واجاب عنہ المحقق الدوانی بان تردد المستدل بہ مبنی علی ان لعلہ امر کلی قابل للاشتراک فوجودہا لا یکون امرا شخصیا فاذن وجود الامر الکلی لا یکون جزئیا حقیقیا بخلاف صورۃ النقض فان التردد ہناک غیر مبنی علی مثلہ فالتردد فی الصورۃ الاولی انما ہو فی ان ہذا المفہوم علی ای فرد یصدق وفی صورۃ النقض فی ان ہذا الفرد فی ای مفہوم یندرج فالامر فیہ عکس ما فی الاول وان قربانا نتردد فی کون ہذا الشبح زیدا او عمرا او غیرہما من الجزئیات فالجواب ان التردد ہناک لیس مبنیا علی تجویز الاشتراک والکلیۃ تجویز الاشتراک لا مطلق التردد ولیس ہہنا تجویز الاشتراک اصلا بل مجرد التردد کما فی کل من البیضیات المتشابہۃ بغیرہا فانہ مع کونہ مدرکا بالوجہ الجزئی قد یشتبہ بغیرہ فیصح التردد فی ان ہذہ البیضۃ المشاہدۃ الآن ہی تلک البیضۃ المشاہدۃ قبل ذلک بیوم او تلک البیضۃ المشاہدۃ قبل ذلک بیومین او غیرہما فان ذلک التردد مبنی علی الاشتباہ لا علی تجویز الاشتراک وذلک ای اندفاع النقض المذکور لان الصورۃ الجزئیۃ الحاصلۃ من الشبح المرئی من بعید فی الذہن مشترکۃ بین شبحی الانسان والفرس علی سبیل البدلیۃ یعنی ان الشبح المرئی من بعید وان کان مشترکا بین شبحی الانسان والفرس مثلا علی سبیل البدلیۃ ولکن حقیقتہا الکلیۃ مشترکۃ بینہما علی سبیل الاجتماع وہو کلی لیس بجزئی فثبت ان الوجود اذا کان مشترکا علی وجہ البدلیۃ کان فردا منتشرا فکان لہ حقیقۃ کلیۃ مشترکۃ علی سبیل الاجتماع وفیہ کلام اما اولا فلان محصل النقض ان الشبح المرئی جزئی حقیقی غیر صالح للاشتراک لا بدلا ولا اجتماعا بل تجویز الاشتراک فیہ لاجل الاشتباہ ودلیلکم جار فیہ فانا نجزم بالشبح المرئی مع التردد فی انہ انسان او فرس مثلا فیلزم الاشتراک فیہ لو بدلا مع الحکم نا نقولون بہ وان ... بان التردد ہہنا لیس الا من جہۃ وقوع الغلط لا من جہۃ صلوح الشبح للصدق بحسب الواقع ... مثل ہذا یجری فی اصل الاستدلال ... واما ثانیا فلانہ لو کان المراد بالفرد المنتشر ما یصلح للاشتراک بدلا لا اجتماعا فلا یلزم من بقاء الجزم بالوجود مع التردد فی الخصوصیات کونہ حقیقۃ مشترکۃ اذ یجوز ان یکون الوجود امرا مخصوصا ولکن یجوز العقل اجتماعہ مع کل خصوصیۃ لعروض الغلط فلا یلزم ان یکون حقیقۃ کلیۃ فی الواقع وان کان المراد ما یجوزہ العقل صادقا علی کثیرین ومشترکا بینہما بدلا ولو علی وجہ الغلط فکون الفرد المنتشر بہذا المعنی ذا حقیقۃ کلیۃ غیر مسلم ولذا قال ہذا غایۃ ما یمکن ان یقال ہہنا فلیتامل ولیعلم ان محصل الدلیل انہ لو لم یکن الوجود مشترکا لزم ان یقع التردد فی الوجود عند التردد فی الخصوصیات او یزول الاعتقاد بہ عند زوال الاعتقاد بہا والتالی بطل اما الملازمۃ فلان الوجود لو کان عینا لہا فظاہر ان التردد فی الخصوصیات ہو بعینہ التردد فی الوجود واما لو کان مختصا بہ فلانہ یتحقق مع کل خصوصیۃ فلا یکون مختصا بہ وبطلان التالی ظاہر بقی شئی وہو ان ہذا الدلیل لا یفید الاشتراک الوجود المصدری اذ یجوز ان یکون ہذا المفہوم المجزوم بہ مع التردد فی الخصوصیات عرضیا ویکون الوجود حقائق متخالفۃ بالذات ویکون کل واحد منہا عینا او مختصا بواحد من تلک الخصوصیات المتردد فیہا مع ان المدعی اشتراک الوجود الحقیقی وغایۃ ما یمکن ان یقال ان منشأ انتزاع المفہوم الواحد لا یکون الا واحدا اذ الکثرۃ المحضۃ لا ینتزع عنہا الواحد فذلک المفہوم المنتزع عن تلک الخصوصیات یجب ان یکون مصداقہ ومنشأ انتزاعہ امرا واحدا مشترکا بینہما فتامل **قولہ** الوجہ الثانی آہ ہذا الوجہ لاثبات اشتراک الوجود بین الوجودات اذ قول المصنف انا نقسم الوجود الی وجود الواجب ووجود الممکن ووجود الجوہر ووجود العرض وہکذا نقسمہ الی وجودات الانواع واشخاصہا

يدل صريحا على ان مفهوم الوجود مشترك بين الوجودات كما ان الوجه الاول وهو قوله لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم به عند التردد في الخصوصيات
لاثبات اشتراكه اي لاثبات اشتراك الوجود بين الموجودات اذ الثابت به اشتراك الوجود بين الخصوصيات وقد فسرها الشارح بانواع الموجودات
واشخاصها وهي الموجودات فيكون الوجود مشتركا بين الموجودات وهما اي اشتراكه الوجود بين الوجودات واشتراكه بين الموجودات متلازمان
ضرورة انه اذا ثبت اشتراكه بين الوجودات التي هي عوارض الموجودات ثبت اشتراكه بين معروضاتها ضرورة وجود العوارض في المعروضات
فما يوجد في العوارض يوجد في المعروضات وكذا العكس يعني اذا ثبت اشتراك الوجود بين الموجودات ثبت اشتراكه بين الوجودات لاشتمال
الموجود على الوجود ثم ان هذا الوجه وان كان بظاهره والا على اشتراك الوجود بالمعنى المصدري بين الوجودات التي هي حصصه لكن يلزم منه
اشتراك الوجود الحقيقي الذي هو مصداقه ومنشأ انتزاعه بين هذه الخصوصيات لما عرفت ان منشأ انتزاع المفهوم الواحد لا يكون الا واحدا
فيجب ان يكون مصداقه ومنشأ انتزاعه امرا واحدا مشتركا بينها فتامل والتقسيم يتصور على اربعة اوجه الاول ان يلاحظ المقسم والاقسام على
التفصيل المراد بالملاحظة التفصيلية تصور الشيء بخصوصه على وجه يمتاز عما عداه وتعبيره بعبارة غير جامعة للكثرة كما يقسم الوجود الى وجود الواجب
ووجود الممكن فيقال الوجود وجود الواجب ووجود الممكن فالوجود قد لوحظ بوجه يمتاز عما عداه وعبر بعبارة غير جامعة للكثرة وكما يقسم وجود الممكن
الى وجود الجوهر ووجود العرض فيقال وجود الممكن وجود الجوهر ووجود العرض وليس الغرض منه التقسيم بعد التقسيم بل قوله ووجود الممكن ايضا مثال
ثان للقسم الاول والفائدة في ايراد مثالين التنبيه على ان التفصيل لا يجب فيه اعتبار التقييد بل قد يكون بدون التقييد ايضا وما قيل ان تقسيم الوجود
الى الاقسام يجوز ان يكون ترديدا لا تقسيما حقيقة كما يقال العين اما باصرة او ذهب او ركبة ولا يجب في الترديد تحقق المعنى المشترك فلا يثبت اشتراك
الوجود معنى بهذا النحو من التقسيم ففيه ان الترديد عبارة عن الحكم بالتنافي بالوجوه المشهورة فلا بد فيه من وقوع احد شقوقه دون الآخر وفي الوجود جميع
شقوقه واقع فلا يكون ترديدا بل تقسيما حقيقة والثاني ان يلاحظ المقسم والاقسام على الاجمال المراد بالملاحظة الاجمالية تصور الشيء بوجه كلي صادق
عليه لا من حيث الخصوصية فيعبر بعبارة جامعة للكثرة كما يقسم وجود كل نوع الى وجودات افراده فيقال وجود كل نوع وجودات افراده ففي هذا
التقسيم المقسم اعني الوجود وكذا الاقسام لم يلاحظ على وجه الامتياز بل لوحظ بوجه كلي وعبر بعبارة جامعة للكثرة والثالث ان يلاحظ الاقسام على الاجمال
دون المقسم كما يقسم الوجود الى وجودات الاشخاص ووجود الجوهر والعرض الى وجودات انواعها فيقال الوجود وجودات الاشخاص ووجود الجوهر والعرض
وجودات انواعها ففي هذا التقسيم قد لوحظ المقسم على وجه الامتياز ولوحظ الاقسام لا على وجه الامتياز بل بلحاظ وحداني فالمقسم ملحوظ تفصيلا والاقسام
اجمالا والرابع عكس الثالث وهو ان يلاحظ المقسم لا على وجه الامتياز والاقسام على وجه التفصيل والامتياز كما يقسم وجود كل نوع الى وجود الصنف
والشخص فيقال وجود كل نوع وجود صنفه وشخصه فقد لوحظ المقسم في هذا النحو من التقسيم لا على وجه الامتياز بل على وجه الاجمال والاقسام لوحظت
على وجه الامتياز ولذا عبر المقسم بعبارة جامعة والاقسام بعبارة غير جامعة ولما كان لقائل ان يقول انه لا يثبت من وجود التقسيمات اشتراك
الوجود بين الموجودات اشتراكا معنويا اذ الوجه الاول لا يدل الا على اشتراك الوجود بين الواجب والممكن والجوهر والعرض لا بين جميع انواعها
واشخاصها دفعه بقوله ولا شك ان اشتراك الوجود بين جميع الموجودات يحصل بالتقسيم الاول مع انضمام التقسيم الثاني والثالث بان يضم الى
قوله الوجود وجود الواجب والممكن ووجود الجوهر والعرض ان وجود الجوهر والعرض وجودات انواعها وهو التقسيم الثالث ثم يضم اليه ان

وجود كل نوع وجودات افراده وهو الثاني فيثبت اشتراك الوجود بين جميع الموجودات فان قلت هل يكفي انضمام الثاني فقط او الثالث فقط الى الاول قلت كلا اما عدم كفاية انضمام التقسيم الثاني فقط فلان كفاية انضمامه اليه موقوف على ان يثبت ان وجود الجوهر والعرض لا يكون الا وجود الانواع يرجع الى انضمام التقسيم الثالث فلم يكف انضمام الثاني فقط اليه واما عدم كفاية انضمام التقسيم الثالث فقط اليه فلجواز ان يكون وجود الجوهر والعرض وجودات انواعهما وزيد وانواعهما وجودات الافراد فلا يلزم اشتراك وجود انواعهما بين وجودات الافراد الا اذا ثبت ان النوع لا يوجد الا بوجودات الافراد فيرجع الى انضمام التقسيم الثاني فلا بد من انضمامه اليه وتحصيل ايضا بالتقسيم الثالث على الانفراد من بد والامر من غير انضمام شيء بان يقال الوجود وجودات الاشخاص الموجودة كلها والمذكور ههنا هو الطريق الاول اذ المص قد ذكر الطريق الاول واما الثالث والثاني فقد ذكرهما الشارح بقوله وههنا انقسمه الى وجودات الانواع واشخاصها وفيه اي في هذا التقسيم نظر لان وجود الكلي قبل ان ينتزع عن الجزئيات ليس غير وجودات الافراد اذ الافراد مناشي لانتزاع الكلي والانتزاعي قبل الانتزاع لا يكون موجودا بوجود مغاير لوجود المنشأ بل وجوده عين وجود المنشأ وعلى تقدير ان يكون غيرها هو انما يكون بعد الانتزاع فليس كليا صادقا عليها اذ لا وجود له الا في مرتبة الحكاية الذهنية وهو في هذا النحو من الوجود موجود بوجود مغاير لوجود المنشأ فكيف يكون صادقا على الافراد ومحمولا عليها فلا يصح تقسيم وجود الممكن ووجود الجوهر والعرض الى وجودات انواعها وذلك لان الكلي قبل انتزاعه عن الجزئيات متحد معها ذاتا ووجودا فلا يتصور ان يقسم وجوده الى وجوداتها اذ لا بد للمقسم ان يكون مغايرا مع الاقسام بوجه وقبل الانتزاع لا تغاير بين الكلي والافراد بوجه من الوجوه فكيف يصح تقسيمه اليها وبعد انتزاعه عنها له وجود ذهني متخصص بالاضافة اليه ولا يصدق هذا الوجود على وجودات الافراد اصلا فلا ينقسم هذا الوجود الى وجوداتها الخارجية المتحققة مع قطع النظر عن خصوص الملاحظة الذهنية وحمل المقسم وصدقه واجب على الاقسام وجوابه ان الحاصل في الذهن وان كان له وجود ذهني متخصص بالاضافة اليه لكن المراد بوجود الجوهر مثلا عند تقسيمه الى اقسامها هذا المفهوم مع قطع النظر عن تحققه في خصوص الملاحظة الذهنية والحاصل ان المراد بوجود الجوهر مثلا مفهومه لا صورته القائمة بالذهن ولا شك انه اي هذا المفهوم صادق على وجودات الجواهر فان كلا منها وجود الجوهر وايضا يمكن الجواب بوجه آخر وهو ان ليس المقصود تقسيم الوجود الى الوجودات بتقسيمات مرتبة متنازلة من الاجناس الى الانواع حتى ينتهي الى وجودات الاشخاص بل المقصود تقسيمه اليها بتقسيمات متعددة في درجة واحدة كما اشار اليه الشارح قدس سره بان تقسيم الوجود مرة الى وجود الواجب ووجود غيره ومرة الى وجود الممكن ووجود غيره وهكذا حتى لا يبقى وجود شيء الا وتقسيم اليه الوجود ابتداء فلا يرد الاعتراض المبني على تقسيم الوجود بتقسيمات مترتبة متنازلة اعني تقسيم الوجود الى وجود الواجب والممكن وتقسيم وجود الممكن الى وجود الجوهر والعرض وتقسيم وجود الجوهر والعرض الى وجودات الانواع ووجودات الانواع الى وجودات الاشخاص اذ لم يعتبر في تقسيم مطلق الوجود الى الوجودات اضافته الى شيء من الكليات ثم الى وجود جزئياته هذا الجواب كما افاد بعض الاكابر قدس سره غير حاسم لمادة الشبهة اذ للسائل ان يقول ان اريد تقسيم الوجود قبل ان ينتزع عن الجزئيات فهو متحد معها غير متميز عنها اصلا وان اريد تقسيمه بعد الانتزاع فهو موجود بوجود مغاير لوجودها فلا يصدق عليها فلا يصح تقسيمه اليها سواء كان تقسيمه بتقسيمات مترتبة متنازلة او بتقسيمات مترتبة في درجة واحدة فالجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الجواب الاول فافهم **قوله** لان آه لما كان قول الشارح لان حقيقة التقسيم ضم مختص الى مشترك غير شامل لتقسيم المتصل الى اجزائه التحليلية وتقسيم المنفصل الى اجزائه لعدم اشتراكها في الاجزاء ضرورة ان الكل لا يصدق على الاجزاء فيهما فليس فيهما ضم مختص الى مشترك قال المحشي

التقسيم عبارة عن احداث الكثرة في المقسوم وهو تحقق حقيقة اذا كان المقسوم اي المقسم متحدا مع الاقسام قبل القسمة وهو بالذات منحصر في تقسيم الكلي الذاتي الى جزئياته اذ الكلي الذاتي بحسب وحدته المبهمة جنسية كانت او نوعية منقسمة الى جزئياتها بضم قيود منوعة او مشخصة اليها وهو المراد بقول الشارح ضم مخصص الى مشترك وتقسيم المتصل الواحد الى اجزائه التحليلية ضرورة ان الاجزاء التحليلية متحدة مع الكل في المهية واحداث الكثرة فيه في هويته بحسب اجزاء متمايزة في الوضع دون الوجود سواء كان بحسب الفك او التوهم جزئيا او التعقل كليا واما تقسيم الكلي العرضي الى جزئياته وتقسيم المنفصل الى اجزائه فتقسيم بالعرض لا بالذات يعني ان تقسيم الكلي العرضي الى جزئياته بالعرض بواسطة انقسام معروضه اليها وكذا تقسيم المنفصل الى اجزائه تقسيم بالعرض لا بالذات لان العدد ليس متحدا مع الاحاد لكون الهيأة الاجتماعية معتبرة في العدد عروضا او دخولا بخلاف الاحاد واورد عليه بان قبول القسمة الى الاجزاء من خواص الكم مطلقا فما معنى قوله تقسيم الكم المنفصل الى اجزائه تقسيم بالعرض واجيب بان حقيقة القسمة لا توجد الا فيما يكون المقسم والاقسام متحدين بالذات قبل القسمة وما ليس كذلك فتحقق القسمة فيه بالعرض والمجاز وما وقع في تعريف الكم مطلقا انه ما يقبل القسمة لذاته فمحمول على عموم المجاز **قوله** وقد قيل آه جواب آخر للسوال المصدر بقوله لا يقال آه حاصل السوال المصدر بقوله لا يقال ان تقسيم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن انما هو لكونه مشتركا لفظيا بينهما كما ان تقسيم العين الى الفوارة والباصرة انما هو لكونه مشتركا لفظيا بينهما فالوجود لفظ واحد له معان كثيرة وليس معنى واحدا مشتركا بين افراد كثيرة واجاب عنه الشارح اولا بقوله قسمة الوجود آه وثانيا بقوله وقد قيل آه وحصله ان تقسيم العين الى الفوارة والباصرة ليس من جهة الاشتراك اللفظي بل انما هو باعتبار تاويله بالمسمى بلفظ العين والمسمى مشترك معنوي بين جميع المعاني ولولا هذا التاويل لم يكن تقسيما بل ترديدا فيرجع الى الاشتراك المعنوي واذا لم يكن تقسيم العين اليهما من جهة الاشتراك اللفظي فكيف يقاس عليه حال تقسيم الوجود واعترض عليه المحشي بقوله والظاهر انه غير متوجه على السوال لان حاصل السوال ان الوجود على تقدير الاشتراك اللفظي ينقسم باعتبار تاويله بمسمى لفظ الوجود كما ان العين تنقسم كذلك والتاويل دليل الاشتراك اللفظي لا المعنوي وانت تعلم ان هذا بعينه ما قال الشارح رح ورده اذ حاصله ان الاشتراك المعنوي الذي اثبته المستدل لا يقلع مادة الاشكال اذ للمعترض ان يقول يجوز ان يكون تقسيم الوجود ايضا بهذا التاويل وهذا النحو من الاشتراك المعنوي لا يثبت المقصود واعني تحقق المعنى الواحد الذي يشترك فيه الموجودات باسرها **قوله** سواء كان آه هذا التعميم بالنسبة الى الافراد وقد عمم المحشي بالنسبة الى الحقيقة فقال وسواء كان حقيقة حقيقة نوعية او حقيقة جنسية وسواء كان حقيقة ذاتية لجميع الافراد او عرضية لجميعها او ذاتية لبعضها وعرضية لبعضها **قوله** الوجه الثالث آه محصله ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن المفهوم الوجود واحدا لبطل الحصر العقلي بين الوجود والعدم فانا اذا قلنا زيد اما موجود او معدوم لم يجزم العقل بالانحصار فيهما لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا بالمعنى الذي قصد بل موجودا بمعنى آخر واورد عليه انه لا حاجة الى اخذ وحدة العدم بل اخذ وحدة العدم مستدرك لا دخل له في الاستدلال اذ على تقدير تعدده يكون ابطال الحصر اظهر ويحصل احتمال آخر وهو ان يكون الشيء معدوما بعدم آخر فيقال في المثال المذكور يجوز ان يكون زيد متصفا بالعدم بمعنى آخر فيزيد اختلال الحصر واعتذر عنه الشارح في حواشي شرح التجريد القديم بان طرفي الحصر على تقدير وحدة العدم وتعدد الوجود العدم المطلق والوجود الخاص فيبطل الحصر العقلي بينهما لاحتمال وجود آخر اي لاحتمال كون زيد مثلا موجودا بوجود آخر سوى الوجود الذي قصد الحصر بينه وبين العدم وعلى تقدير تعددهما احد طرفي الحصر الوجود الخاص والطرف الآخر العدم بمعنى سلب هذا الوجود فيحصل الحصر العقلي بينهما اذ لا يتصور الخلو عن الشيء

وسلبه لاستحالة ارتفاع النقيضين وانت تعلم انا نجزم بالحصر بين الوجود والعدم في قولنا الشيء اما موجود او معدوم من غير ان نتصور العدم بهذا
المعنى اي بمعنى سلب الوجود الخاص فان قولنا زيد اما موجود او معدوم نجزم بالحصر فيه من غير ان نتصور العدم بمعنى سلب الوجود الخاص فاعتبار
العدم بهذا المعنى خارج عن الحصر فلا يكون الحصر عقليا الا ترى ان من قال ان معنى العدم غير مضاف الى الوجود مطلقا يحكم به اي بالحصر بين الوجود
والعدم مع ان العدم عنده غير مضاف الى الوجود فعلم ان الجزم بالحصر بين الوجود والعدم لا يتوقف على تصور العدم بهذا المعنى ويرد عليه
ان غرض الشارح انه على تقدير ان يكون العدم متعددا كل عدم رفع لما يقابله من الوجود والحصر بين الشيء ورفعه عقلي ليس بينهما واسطة اصلا
وهذه المقدمة ليست واسطة وقوله انا نجزم آه ان اراد به انا نجزم بالحصر وان لم نتصور العدم من حيث انه رفع للوجود فهو باطل اذ الجزم بالحصر
لا يمكن الا اذا تصور الشيء ورفعه بما هو كذلك وان اراد به انا نجزم بالحصر وان لم نتصور العدم بهذا المعنى على سبيل التفصيل بل يكفي تصوره الاجمالي
فعلى تقدير تسليمه تم كلام الشارح ايضا فانه ايضا رفع للوجود الخاص اذ الاجمال ليس الا للتفصيل المعتبر في حقيقته فالموجودية بالوجود الخاص الآخر
لا ينافي المعدومية بهذا العدم الخاص لانه ليس رفعا له وكذا المعدومية بعدم آخر لا ينافي المعدومية بهذا العدم الخاص وكذا لا ينافي الموجودية بالوجود
الخاص الذي ليس مرفوعه فان قيل اذا تصور العدم اجمالا لم يعلم انه سلب لهذا الوجود الخاص فيجوز خلو شيء عن الوجود الخاص وهذا العدم الخاص
فيقال على تقدير اشتراك الوجود والعدم ايضا يبطل الحصر اذ لم يعلم عند تصوره اجمالا انه مضاف الى الوجود فان قلت انه من المعلوم انه لا يضاف
الا الى الوجود فيقال فقد حصل الجزم بالحصر بواسطة هذه المقدمة فلا يكون عقليا والحق ان الجزم بالحصر ليس بواسطة العلم بان هذا رفعه بل
الرفع والمرفوع من شانهما ان يجزم بمجرد تصورهما انهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وهذا هو الحصر العقلي كذا افاده بعض الاكابر قوله والسر فيه اي في
حصول الجزم بالحصر من غير ان يتصور العدم بسلب هذا الوجود ان للوجود صورة واحدة وللعدم صورتين اجمالية غير معتبر فيها الاضافة
ويعبر عنه بالفارسية نيستي وتفصيلية يعتبر فيها الاضافة الى الوجود ومناط هذا الحكم اي مناط الجزم بالحصر بين الوجود والعدم ليس الا الصورة
الاولى دون الثانية فعلى ما ذكره الشارح لا يكون الحصر عقليا لانه جعل مناط الجزم بالحصر الصورة الثانية فلم يكن الحصر بينهما على تقدير كونهما متعددين
عقليا لان تصور العدم بهذا النحو اي بالمعنى التفصيلي خارج عن تصور طرفي الحصر كما ان تصور الانسان بالكنه في قولنا الشيء اما انسان او
ليس بانسان خارج عن تصور طرفي الحصر في الانسان واللاانسان قد عرفت آنفا ان العدم سواء اخذ مجملا او مفصلا رفع للوجود قطعا والحصر بين
النقيضين ضروري مع ان السلب ان كان متعددا في نفسه مع قطع النظر عن الاضافة الى الوجود الخاص يعود الاشكال يعني لو كان السلب
متعددا في نفسه مع قطع النظر عن اضافته الى الوجود يعود اشكال عدم بقاء الحصر العقلي في قولنا الشيء اما موجود او معدوم كما كان عند اخذ وحدة
العدم فيكون اخذ وحدة العدم مستدركا لاحتمال ان يكون الشيء موجودا بوجود آخر او مسلوبا بسلب آخر غير السلب الذي قصد الحصر بينه وبين
الوجود ويكون هذا السلب مضافا الى وجوده اي الى وجود هذا الشيء ورافعا له من غير ان يدخل الاضافة فيه فلا حاجة الى اعتبار وحدة العدم وفيه
نظر اذ على تقدير تعدد مفهوم العدم يجوز ان لا يكون كل عدم صالحا الا للاضافة الى وجود خاص رافع له فيكون نقيضا له دون غيره من الاعدام
فلا يبطل الحصر العقلي وان كان العدم واحدا في نفسه متعددا بحسب الاضافة الى الوجود يلزم خلاف المفروض اذ المفروض تعدده وذلك
التعدد اي التعدد بحسب الاضافة لا ينافي وحدته في نفسه فيكون العدم واحدا مع فرض تعدده لا يقال نعم من العدم على تقدير تعدده

العدم الذي هو مقابل الوجود الخاص فيكون طرفا الحصر على ذلك التقدير الوجود الخاص والعدم الخاص وهو مقابله فيكون الحصر عقليا اذ لا يتيسر
الخلو عن الشيء ونقيضه لانا نقول الحصر العقلي عبارة عما يجزم العقل فيه بمجرد تصور الطرفين لا بالنظر الى شيء آخر وههنا يجزم بالحصر نظرا الى تعدد العدم
وكونه مقابل الوجود فلا يكون هذا الحصر عقليا وفيه ما افاده بعض الاكابر قدس سره ان مقصود المعترض ان العدم الخاص مقابل للوجود الخاص ونقيض
له والحصر بين الشيء ونقيضه ضروري اولي لا ان التناقض واسطة في اثبات الحصر فلو تعدد العدم لم يكن طرفا الحصر الا الوجود الخاص والعدم
الخاص والحصر بينهما ثابت بلا ريب فلا بد من اخذ وحدة العدم فلا استدراك وايضا لو تم ما ذكره لم يبق الحصر بين الايجاب والسلب المتناقضين
عقليا واعترض عليه اي على الشارح شارح التجريد الجديد بانه لا معنى للعدم الا ما ينافي جميع الوجودات اعلم انه قال شارح التجريد معترضا على الشارح
ان الحصر العقلي هو ما لو جرد النظر اليه يجزم بالانحصار وههنا جزم العقل بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشيء لا يكون موجودا بوجود غيره ولا معدوما
بعدم غيره واذا قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص في معنى قولنا ليس موجودا بوجوده الخاص بل كان في نفسه
فاذا وجد زيد بوجود آخر او عدم بعدم آخر صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار
في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما ليس موجودا بوجوده الخاص ولا يجزم العقل بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما
معدوم بعدمه الخاص الا بعد ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية فلا يكون حصرا عقليا هذا كلامه فقد حمل العدم على ما ينافي جميع الوجودات وبذلك لانه
ادعى ان زيدا معدوم بعدمه الخاص ليس في معنى ليس موجودا بوجوده الخاص واستدل عليه بانه ان وجد بوجود آخر او عدم بعدم آخر
صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص وذلك لان العدم مفهوم لا يجتمع مع الوجود اصلا فلو وجد زيد بوجود
آخر لم يصدق انه معدوم بعدمه الخاص مع انه يصدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص فالوجود بوجود آخر ليس مناقضا لسلب وجود معين
بل انما ينافي سلب جميع الوجودات ولذا لو قال احد زيد معدوم ثم يقول موجود بوجود آخر نسبه العقلاء الى التناقض وذلك لفهم من العدم
معنى ينافي جميع الوجودات وهذا المعنى سواء كان واحدا في جميع الماهيات المعدومة او متعددا بحسب تعددها لا يكون الترديد بينه وبين الوجود الخاص
حاصرا لاحتمال ان يكون موجودا بوجود آخر سوى هذا الوجود الخاص فلا حاجة الى اخذ وحدة العدم وانت خبير بان معنى العدم سلب الوجود وهو
المتبادر منه والمتعارف عند الجمهور فيكون معنى العدم الخاص على تقدير ان يكون معنى مضافا الى الوجود سلب الوجود الخاص فيكون العدم
الخاص سلبا للوجود الخاص وهو لا ينافي الوجود الآخر كما قال الشارح بل انما ينافي هذا الوجود فما ذكره شارح التجريد من معنى العدم وهو ما ينافي
جميع الوجودات مبني على ما قيل ان معنى العدم الخاص غير مضاف الى الوجود الخاص بل معناه ما ينافي جميع الوجودات فاخذ العدم في الدليل
بالمعنى الذي ليس هو معناه عند الجمهور اذ معناه عند الجمهور العدم المضاف الى الوجود المنافي له وقد اخذ في الدليل مفهوم
غير مضاف وادعى ان هذا المعنى بنفس ذاته مناف للوجودات باسرها فهو في حكم اخذ المقدمة الاخرى وهي ان العدم عبارة عما ينافي جميع
الوجودات وبه يختلف تقريره ويصير تقريرا آخر والحاصل ان المتبادر من العدم سلب الوجود فيكون العدم الخاص سلبا للوجود الخاص وهو
لا ينافي الوجود الآخر وان اخذ العدم بمعنى آخر غير السلب المضاف الى الوجود كما هو ظاهر كلام شارح التجريد فهو ليس معناه عند الجمهور ولا متبادرا
من لفظ العدم وتنافيه لجميع الوجودات انما هو اذا اخذ مضافا الى الوجود المطلق فاخذ العدم في الدليل بهذا المعنى الذي ليس هو معناه عند

الجمهور في حكم اخذ مقدمة اخرى وبه يختلف تقرير الدليل فلا يرد الاعتراض على ما اعترض عليه ولعل قوله فاخذ العدم الخ توجيه لما قال المحقق الدواني
في الحاشية القديمة ان ما ذكره الشارح ليس اختصار الدليل بل ترك للمقدمة اعني وحدة العدم واستعمال المقدمة اخرى مكانها كما يظهر من
التقرير حيث اخذ فيه ان المعقول من العدم معنى لا يجامع شيئاً من الوجودات فلا استدراك في اصل الدليل اذ يرد عليه ان تفسير اللفظ وبيان
المراد منه ليس اخذ مقدمة اخرى حتى يكون بمقابلة وحدة العدم في التقرير الآخر ومحصل التوجيه ان اخذ العدم في الدليل بهذا المعنى الذي
ليس هو معناه عند الجمهور وان لم يكن اخذ مقدمة اخرى لكنه في حكم اخذ مقدمة اخرى اذ به يختلف تقريره ثم يمكن تقرير الدليل على وجه يدل
على اشتراك الوجود والعدم معاً بان الوجود مقابل للعدم تقابل الايجاب والسلب اذ الحصر العقلي لا يتاتى الا به ولو كان احد المتقابلين
متعدداً دون الآخر لم يحصل الترديد الحاصر بينهما فلم يبق الحصر عقلياً فلا بد وان يؤخذ كل من المتقابلين واحداً وفيه ان هذا ايضاً انما يتم اذا اخذ
وحدة العدم ثم اجرى الدليل في وحدة الوجود واخذ وحدة الوجود ثم اجرى في وحدة العدم اذ على تقدير تعددهما يختل الحصر كما علمت فتامل
ويمكن تقرير الدليل بان الوجود مناقض للعدم وكذا العدم مناقض للوجود والتناقض مفهوم واحد لازم للمتناقضين فكذا المتناقضان اي
فكذا كل واحد من المتناقضين اعني الوجود والعدم يكون واحداً لاستلزام وحدة اللازم وحدة الملزوم وفيه ان كون مفهوم التناقض واحداً شخصياً
في حيز المنع لجواز ان يكون للعدم مع وجود مناقضة ومع وجود آخر مناقضة اخرى وكونه واحداً نوعياً وان كان مسلماً لكنه لا يوجب كون المناقض
واحداً لجواز ان يكون المناقض اشياء متعددة وتحقق حصة من التناقض بينه وبين واحد من مناقضه وحصة اخرى بينه وبين مناقض آخر
وربما يقرر الدليل بان كلاً من الوجود والعدم مناقض للآخر ووحدة احد المتناقضين يستلزم وحدة المناقض الآخر ضرورة ان التناقض لا يكون
الا بين مفهومين اعلم ان ما ثبت بهذا الدليل وحدة الوجود فلا بد من اخذ وحدة العدم بان يقال مفهوم العدم واحد وهو مناقض للوجود ووحدة احد
المتناقضين يستلزم وحدة المناقض الآخر فيكون للوجود ايضاً معنى واحد وان ما ثبت به وحدة العدم فلا بد من اخذ وحدة الوجود فيقال مفهوم
الوجود واحد وهو مناقض للعدم ووحدة احد المتناقضين يستلزم وحدة المناقض الآخر ضرورة ان التناقض لا يكون الا بين مفهومين فيكون (ن)
للعدم ايضاً معنى واحد واستدل على وجوب كون التناقض بين المفهومين بقوله ولو لم يكن احدهما واحداً بل يكون متعدداً مع وحدة الآخر لبطل الحصر
العقلي بينهما يعني لو كان احد المتناقضين واحداً والآخر متعدداً لبطل الحصر العقلي بين المتناقضين لجواز ارتفاع الشيء وواحد من نقيضه مع بقاء
النقيض الآخر وكذا يجوز ارتفاع هذا النقيض مع بقاء النقيض الاول وههنا شك مشهور وهو ان العدم نقيض الوجود لانه رفعه ورفع كل شيء
نقيض له فيكون الوجود ايضاً نقيضاً له فان كون احد المفهومين نقيضاً للآخر يستلزم كون الآخر نقيضاً له وعدم العدم ايضاً نقيض للعدم لانه رفعه
فقد تحقق له نقيضان الوجود وعدم العدم وليس الثاني عين الاول لان تصور الثاني موقوف على تصور العدم بخلاف الاول والجواب ما قال
المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد ان العدم اذا كان بمعنى سلب الوجود حتى يكون في قوة السالبة فليس عدم العدم نقيضاً له بهذا الاعتبار لانه
في قوة السالبة المحمول وهي ليست نقيضاً للسالبة بل نقيضه بهذا الاعتبار هو الوجود الذي هو في قوة الموجبة وان اخذ بمعنى ثبوت سلب
الوجود حتى يكون في قوة الموجبة السالبة المحمول فنقيضه بهذا الاعتبار عدم العدم الذي هو في قوة السالبة السالبة المحمول دون الوجود الذي هو
في قوة الموجبة وقد انكر الصدر المعاصر للمحقق الدواني كون المرفوع نقيضاً للرفع بناء على ان نقيض كل شيء رفعه وهذا ليس بشيء لانهم قد اجمعوا على

ان المتناقض يكون من الجانبين فتامل **قوله** قلنا آه محصل الاعتراض انه انما يبطل الحصر العقلي لو اريد بقولنا موجود و موجود بوجود خاص من الوجودات
المتعددة واما اذا اريد به ما يصدق عليه الوجود فلا اذ ح يصير المعنى الموجود باحدى الوجودات او ليس موجودا اصلاً ولا ريب في كونه حصراً
عقليا وحاصل الجواب انه ح يكون الحصر بملاحظة لفظ الوجود واوضاعه فلا يكون حصراً عقليا بل استقرائيا تابعاً للوضع مختلفاً بحسب اختلافه
وذلك لان مآل هذا الحصر ان الشئ اما ان يكون موجودا باحدى المعاني التي وضع لفظ الوجود بازائها اولا وذلك مما يتغير بان يفرض لفظ الوجود
موضوعاً للاقل من تلك المعاني او للاكثر منها فيلزم تغير حال الشئ في كونه موجودا او معدوما بمجرد تغير الاوضاع وهذا باطل واورد عليه اولا بانه يجوز
ان يكون الحصر بملاحظة احدى تلك المعاني المختلفة من غير ملاحظة اطلاق لفظ الوجود عليها فان هذا المفهوم شامل للجميع ولو على البدلية وهذا
غير مناف للاشتراك اللفظي وثانيا بانه لم يلاحظ في هذا الحصر اللفظ ولا الوضع فلا معنى لقول الشارح فح كان الحصر بملاحظة اللفظ واوضاعه واجاب
عنها المحشي بقوله وجوده ما يحتمل معنيين الاول الفرد المنتشر من الوجود والثاني ما يطلق عليه لفظ الوجود والمعنى الاول يستلزم الاشتراك المعنوي
ضرورة ان فردا ما يصدق على جميع افراده على سبيل البدلية فيكون له طبيعة كلية يصدق عليها على وجه الاجتماع ايضا كما حققه من قبل فيكون
الوجود مشتركا معنويا بين الوجودات على سبيل الاجتماع فاندفع الايراد الاول اذ قد ثبت الاشتراك المعنوي والمعنى الثاني يوجب ملاحظة اللفظ
ووضعه فاندفع الايراد الثاني ولما كان الاول يستلزم المدعى يعني الاشتراك المعنوي حمله اي حمل الشارح الوجود الواقع في كلام المورد على المعنى
الثاني وهو ما يطلق عليه لفظ الوجود واجاب بحسبه اذ لا حاجة الى الجواب بحسب المعنى الاول كما لا يخفى **قوله** اذ نعلم آه لما اثبت الشارح اشتراك
الوجود بين الموجودين اشتراكا معنويا اراد المحشي ان يثبت اشتراك العدم بين المعدومين فقال ونعلم بالضرورة ايضا ان بين المعدوم
والمعدوم من الشركة في السلب في الاعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم فالعدم ايضا مشترك معنوي كما ان الوجود مشترك معنوي **قوله**
فلم يتميز الواجب عن الممكن آه اي يصدق الواجب والممكن على شئ واحد باعتبار الوجودين ولا يكون قسمة الموجود اليهما قسمة عقلية لان القسمة
العقلية عبارة عما يكون الانفصال فيها بين الاقسام حقيقيا فتكون الاقسام فيها متباينة غير مجتمعة في شئ واحد فان قيل كون الشئ الواحد
موجودا بوجودين باطل قطعاً فبطلان القسمة العقلية على هذا الاحتمال الباطل غير شنيع يقال كون الشئ موجودا بوجودين وان كان ممتنعا لكن
توقف القسمة عليه ينافي كونها عقلية ضرورة ان بطلان كون الشئ موجودا بوجودين مقدمة اجنبية لا دخل لها في الحصر العقلي وابتناء الحصر العقلي
على المقدمة الاجنبية ينافي كون القسمة عقلية وبه يسقط الجواب بان الجواب مبني على بطلان كون الشئ موجودا بوجودين وظاهر ان هذه مقدمة
اجنبية لا دخل لها في القسمة العقلية وابتناء القسمة على المقدمة الاجنبية ينافي كونها عقلية قال بعض الاكابر قدس سره ان كون القسمة عقلية بحيث
لا يجوز احتمال اجتماع الاقسام وارتفاعها ولو احتمالاً باطلاً غير ظاهر كيف وجوازه احتمال ضروري الطرفين باق وان كان مضمحلاً بادنى التفات
فلا بد من ان يراد بكونها عقلية كونها بديهية عند العقل وهذا لا ينافي قيام احتمال باطل عند العقل ضرورة **قوله** وهذا السخافة آه اعترض عليه
بان الظاهر ان علة السخافة هي ان الحق عدم الاشتراك اللفظي وح يكون مذهب من يقول بكونه مشتركا لفظيا بين الجميع سخيفا وحينئذ فالفرق
بين الواجب والممكن في ذلك فليس تحكما حتى يكون سببا للسخافة واجاب عنه المحشي بقوله لعله اراد ان اثبات المعنى العام للوجود ثم تخصيصه
ببعض الموجودات اي الممكنات سخيف في نفسه لكونه تخصيصا بلا مخصص اذ اثبات المعنى العام للوجود يقتضي الحكم بكونه عاما في الممكنات دون

الواجب تحكم فالتفرقة بين الواجب والممكن بان الوجود مشترك معنوي بين الممكنات ومشترك لفظي بينها وبين الواجب سخيف جدا واسخف من نفي هذا المعنى بالكلية كما ذهب اليه من يقول بالاشتراك اللفظي بين الجميع قال بعض ناظري كلام المحشي ان الحكماء ذهبوا الى ان وجود الواجب تعالى عين ذاته ووجود الممكنات زائد على ذواتها ومشترك بينها فالوجود الواجبي والوجود الامكاني متباينان غير متشاركين الا في اللفظ فالمذهب الذي نقل عن الكشي بعينه مذهب الحكماء مع انهم ينكرون الاشتراك اللفظي ويثبتون اشتراكه بين الموجودات كلها واجبا كان او ممكنا كما ذكر في الشرح في اول المقصد فالاعتماد على مذهب الحكماء ونسبته السخافة الى مذهب الكشي كما وقع في المتن والشرح في غير موضع ثم اجاب عنه بان المفهوم من الوجود معنى انتزاعي بما يعبر عنه بالفارسية بهستي وهو مشترك بين الموجودات كلها ومعنى كونه عينا في الواجب تعالى انه بنفس ذاته مصداق حمل ذلك المعنى الانتزاعي من غير اعتبار حيثية زائدة كما يقال التقدم والتاخر عين الزمان بمعنى ان مصداق حملهما نفس ذات الزمان وهو حاصل في الواجب تعالى بالنسبة الى الوجود المصدري وذلك المعنى الانتزاعي زائد في الممكن بمعنى ان مصداق حمله لا يكون نفس الذات بل من حيث الاستناد الى الجاعل فالحكماء يقولون باشتراك ذلك المعنى الانتزاعي بين الموجودات كلها واجبا كان او ممكنا اشتراكا معنويا مع القول بانه عين في الواجب وزائد في الممكن بالمعنى الذي ذكر وانت تعلم ان الوجود يطلق على معنيين الاول المعنى المصدري الانتزاعي والثاني مصداقه ومنشأ انتزاعه فالاول لاريب في اشتراكه بين الواجب والممكن بمعنى ان المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بهستي منتزع عن جميع المهيات واجبة كانت او ممكنة على السواء واما المعنى الثاني فهو في الواجب نفس ذاته وفي الممكن امر زائد على ذاته على ما هو المشهور اذ الممكن عندهم لا يكون مصداقا للوجود المصدري ومنشأ لانتزاعه بلا قيام امر بذاته وليس الكلام ههنا في الوجود المصدري بل في مصداقه ومنشأ انتزاعه ولاريب ان وجود الواجب بهذا المعنى مخالف لوجود الممكن عندهم ومن ثمه تراهم يقولون للوجود حقيقتان احدهما عين الواجب سبحانه والثانية امر مشترك بين الممكنات برمتها وهذا هو مختار الكشي فلا وجه للايراد عليه والاعتماد على مذهب الحكماء كما وقع من الشارح **قوله** فانحصرت آه الاحتمالات العقلية ههنا بالنظر الى كون الوجود نفس المهية في الواجب والممكن جميعا وجزءا لهما او كونه زائدا فيهما او كونه نفس المهية في الواجب وجزءا لها في الممكن او بالعكس او كونه عين المهية في الواجب وزائدا عليها في الممكن او بالعكس تسعة والمذاهب المعتدة بها ثلاثة الاول كونه عين المهية في الواجب والممكن جميعا واختاره الشيخ الاشعري والثاني كونه زائدا في الواجب والممكن جميعا وهو مذهب المتكلمين والثالث كونه عينا في الواجب وزائدا في الممكن وقد اختاره الحكماء المشائون والتحقيق في هذا المقام ان الوجود قد يطلق ويراد به معناه المصدري وهو مفهوم بديهي يتصوره كل احد يعبر عنه بالفارسية بهستي وهو معنى اعتباري لا يمكن ان يكون عينا لشئ من الموجودات سوى نفسه ولكونه معنى اعتباريا لا تحقق له بنفسه في الواقع يستحيل ان يكون ذلك المعنى مصداقا لموجودية الاشياء ومصحح الانتزاع الموجودية عنها وقد يطلق ويراد به مصداق هذا المعنى الانتزاعي ومنشأ انتزاعه وهو متحقق في نفس الامر بلا فرض فارض وانتزاع منتزع والا لكان موجودية الاشياء باعتبار المعتبر وهذا سفسطة فاما ان يكون منشأ انتزاع هذا المفهوم ومصداق حمله نفس المهية التي ينتزع هو منها بلا زيادة امر عليها في الواقع وبلا عروض حيثية لها في نفس الامر او يكون مصداق حمله ومنشأ انتزاعه امرا زائدا على المهية عارضا لها في نفس الامر سواء كان منضما الى المهية او منتزعا عنها والثاني باطل قطعا اما اولا فلان ذلك الامر الزائد اما ان تحقق في مرتبة نفس المهية فيكون عين المهية او ذاتيا من ذاتياتها فلا يكون عارضا لها في نفس الامر ولا زائدا عليها في الواقع او لا تحقق

فی مرتبة نفس المهیة فیکون عارضاً لها بعد تلک المرتبة ولو بعدیة بالذات فان العارض ای عارض کان لابد ان یتأخر عن تقرر مرتبة المعروض فالمهیة فی تلک المرتبة المتقدمة علی عروض ہذا العارض اما ذات اولیست شیئاً اصلاً علی الثانی لایکون مصداقاً لحمل نفسها وذاتیاتها علیها ایضاً وعلی الاول یلزم کونہا مصداقاً للوجود قبل عروضہ لکونہا مصداقاً للکون فلایکون ذلک الامر الزائد ہو المصداق المطابق للوجود لایقال یجوز ان یکون ذلک الامر منفصلاً عن المهیة لانا نقول علی ہذا التقدیر اما ان یکون منشأ انتزاع الوجود عن المهیة علاقة وارتباط بینہا وبین ذلک المنفصل اولا علی الثانی لایعقل انتزاع الوجود عن الحقیقة بل انما ینتزع الوجود عن ذلک المنفصل فلایکون المهیة موجودة ومبناء الکلام فی منشأ انتزاع الوجود عن ذلک المنفصل وعلی الاول یتعین القول بان منشأ انتزاع الوجود ذوات الحقائق وانفسها بلا زیادة امر علیها اصلاً واما ثانیاً فلان الوجود لو کان عارضاً للمهیة فی الواقع کان لہ قیام بالمهیة اما انضماماً او انتزاعاً فیکون الوجود عرضاً والمهیة موضوعاً لہ فیلزم تقدم المهیة علیہ بالوجود ضرورة تقدم الموضوع علی اعراضہ فتکون المهیة موجودة قبل عروض الوجود لہا اذ الموضوع لابد وان یکون شیئاً متحصلاً قائماً بالفعل قبل ان یقوم بہ العرض الذی ہو بالقیاس الیہ موضوع کما صرح بہ الشیخ فی قاطیغوریاس الشفاء ولاسبیل الی نفی عرضیتہ مع القول بکونہ قائماً بالمهیة اذ علی ہذا التقدیر یکون حالاً فیہا ناعتاً لہا فی نفس الامر فلا اقل من ان یکون حالہ بالقیاس الیہا حال الاعراض الانتزاعیة بالقیاس الی موضوعاتہا واما ثالثاً فلانہ علی تقدیر عروضہ للمهیة اما ان یکون عروضہ لہا انضماماً وہو بدیہی الاستحالة واما انتزاعاً فیلزم کونہ موجوداً بوجود المهیة وہذا عروض الشیء لنفسہ بالضرب المستحیل واما رابعاً فلان الوجود لو کان قائماً بالمهیة یکون تشخصہ مستفاداً من تشخص محلہ ضرورة ان تشخص الحال فرع تشخص المحل فیکون المحل متشخصاً قبل وجودہ مع ان الوجود والتشخص متساوقان لایقال قیام الوجود بالمهیة من حیث ہی ہی کما صرح بہ المحقق الطوسی لانا نقول لایخلو اما ان یراد بالمهیة من حیث ہی ہی نفس المهیة بلا امر زائد فہی فی تلک المرتبة لابد وان تکون ذاتاً والا فلا معنی لقیام الوجود بہا فتکون مصداقاً للوجود ایضاً کما عرفت واما ان یراد بہا المهیة المعروضة لتلک الحیثیة فی الذہن بان یکون تلک الحیثیة قید العروض الوجود او شرطاً لقیام الوجود بہا او یکون ظرف قیام الوجود بہا ہو اللحاظ الذہنی ففیہ ان موجودیة المهیة لیست عبارة عن کونہا معروضة لحیثیة ذہنیة او مشروطة بحیثیة ذہنیة ولا منوطة بلحاظ الذہن ضرورة ان موجودیة المہیات لیست بلحاظ لاحظ اذ الکلام فی مرتبة الحکایة الذہنیة بل فی اتصاف المهیة بالوجود فی نفس الامر وایضاً معنی الوجود الذی یتصف بہ الذہن المهیة فی مرتبة الحکایة قائم بالذہن لا بالمهیة وبہذا ظہر ان ما زعم اکثر المتاخرین ان معنی قولہم الوجود زائد علی المهیة انہ زائد علیہا فی الذہن لا فی الاعیان لیس لہ معنی محصل وثبت ان ما ہو منشأ انتزاع الوجود المصدری ومصداقہ لیس عارضاً للمهیة فی نفس الامر قائماً بہا فی الواقع انضماماً او انتزاعاً اذ لیس للمهیة مرتبة فی نفس الامر تکون فیہا عاریة عن کونہا مصداقاً للوجود ولابد للعروض فی نفس الامر ان یکون لذات المعروض مرتبة لایکون فیہا مصداقاً لحمل العارض وصحة انتزاع الوجود عن المهیة لایستلزم کونہ من عوارض المهیة بل لابد فی کون المنتزع عن عوارض المنتزع عنہ ان لایکون المنتزع حکایة عن نفس الذات وقد تحقق ان الوجود حکایة نفس الذات والمحکی عنہ لہ ہی نفس الذات بلا زیادة امر علیہا فحالہ بالقیاس الی الذات حال الذاتی بالقیاس الیہا بلا تفاوت اصلاً وما قال صاحب الافق المبین ان ذات الموضوع فی حمل الذاتیات یستقل بمصداقیة الحمل

مع عزل النظر عن اية حيثية كانت غيرها واما حمل الوجود فمصداقه نفس ذات الموضوع لكن لا من حيث هي بل باعتبار جاعلية العلة بها فاذا اتصفت
بضرورة او برهان صح حمل الوجود قطعًا وربما يقع والحكم بها مشاهدة ترتب آثار المهية عليها فيتعرف ان ما هو مصداق الحمل متحقق فيحكم بصحة الحمل
لا ان ترتب الآثار مصداق الحمل ايضًا فقد فارق حمل الذاتيات من تلك الجهة ليس بشئ اما اولا فلانه ان اراد بكون الذات الموضوع في حمل الذاتيات
مستقلة بمصداقية الحمل مع عزل النظر عن اية حيثية كانت غيرها ان ذاته سواء كانت مجعولة متقررة ام لا مستقلة بمصداقية حمل الذاتيات عليها فلا يخفى
بطلانه فان الذات الممكنة قبل الجعل والتقرر لا شئ محض لا يمكن ان يصدق عليها حمل ايجابي اصلا وان اراد به ان ذاته بعد المجعولية والتقرر مستقلة
بمصداقية حمل الذاتيات عليها من دون زيادة امر فمسلم لكن الذات حين تقررها وجعلها مستقلة بمصداقية حمل الوجود عليها ايضًا بلا زيادة امر عليها واما
ثانيا فلان قوله واما حمل الوجود الخ ان كان المراد به ان مصداق حمل الوجود ليس نفس ذات الموضوع سواء كانت متقررة ومجعولة او لم تكن فمسلم
لكن لا يمكن ان يكون مصداق حمل الذاتيات ايضًا نفس الذات سواء كانت مجعولة او لم تكن وان كان المراد به ان مصداق حمل الوجود ليس
نفس ذات الموضوع المتقررة فهو بطل ضرورة ان حمل الوجود لا ينفك عن الذات المتقررة من حيث هي واما ثالثا فلان قوله بل باعتبار جاعلية
العلة لها ان اراد به ان جاعلية العلة معتبرة في مصداق الوجود بان تكون حيثية تقييدية في مصداقه فلا يخفى بطلانه لان تلك الحيثية متاخرة
عن مصداق الوجود قطعًا وان اراد به ان جاعلية العلة حيثية تعليلية لمصداقه فان عنى به انها علة لمصداقية مصداقه في نفس الامر فذلك بطل
ايضًا اذ مصداقه نفس الذات المتقررة ومصداقيتها ليس امرًا زائدًا عليها حتى يكون لها علة وراء علة نفس الذات وان اراد به ان اعتبار جاعلية
العلة لها حيثية تعليلية لمصداقية مصداقه في لحاظ العقل فهذا ايضًا باطل اذ كثيرًا ما ينتزع الوجود عن المهيات ويصدق بحمله عليها من دون ملاحظة
تلك الحيثية مع انه لا يصلح فارقا بين مصداق الوجود ومصداق الذاتيات لتحقق هذه الحيثية في مصداق الذاتيات ايضًا فالحق ان مصداق الوجود
المصدري ومنشأ انتزاعه نفس المهية سواء كانت المهية واجبة او ممكنة والفرق ان الحقيقة الواجبة غير مجعولة والحقيقة الممكنة مجعولة لا ما توهم من ان
مصداق الوجود في المهية الممكنة حيثية استنادها الى الجاعل وفي الواجب ذاته بذاته اذ هذه الحيثية متاخرة عن مصداق الوجود ولو اصطلح على ان
لا يطلق على ما يكون مصداق الوجود فيه نفس الذات بالجعل ان مصداقه عينها ويطلق على ما يكون مصداقه نفس الذات بنفسها انه عينها فلا
مشاحة فيه لكنه لا يجدي نفعًا مع انه يلزم على هذا ان لا يكون شئ من الممكنات عين ذاته كما لا يخفى وليس المراد بعينية الوجود وزيادته حمله على الموجود
حملا اوليا وانتفاء هذا الحمل كما هو المشهور في اصطلاح المنطق من ان ما يكون محمولا على الشئ حملا اوليا يكون عينه وما لا يكون محمولا عليه بذلك الحمل
يكون زائدًا عليه ضرورة انه لا يتصور ان يكون مفهوم الوجود المصدري عين الحقيقة الواجبة او الممكنة سوى نفسه فكيف يتصور النزاع في ان الوجود
عين في المهيات كلها او عين في الواجب وزائد في الممكن اذ الوجود بالمعنى المصدري لا يمكن ان يكون عينا لحقيقة من الحقائق بالحمل الاولى بل المراد
منهما اي من العينية والزيادة ههنا حمله عليه حملا بالذات وحملا بالعرض فما يكون محمولا على الشئ حملا بالذات يكون عينا له وما يكون محمولا عليه حملا بالعرض
يكون زائدًا عليه ومغايرا له وبالجملة معنى عينية الوجود لشئ غيره ليس هو ان الوجود المصدري عينه لانه معنى انتزاعي لا يصلح ان يكون عينا لشئ
من الحقائق بل معنى عينية الوجود لشئ ان مصداق الوجود المصدري ومنشأ انتزاعه نفس ذات الشئ بلا انضمام امر وزيادة حيثية ومعنى كونه زائدا
عليه ان مصداقه ليس نفس ذاته بل شئ منضم اليها او منتزع عنها واعلم ان مصداق الحمل عبارة عن كون الموضوع بحسب وجوده الخارجي او الذهني

بحيث يصح عنه الحكاية فان كان نفس ذات الموضوع بلا انضمام امر واعتبار حيثية مصداق الحمل فالحمل الحاكي عنه حمل بالذات كما قال فالحمل بالذات ان يكون
مصداق الحمل نفس ذات الموضوع من حيث هي بلا عروض حيثية زائدة اصلا كما في حمل الذات والذاتيات والوجود على ما حققناه او مصداق الوجود الخاص
نفس الذات المتقررة لا امر زائد يقوم بها انضماما او انتزاعا وان لم يكن نفس ذات الموضوع مصداق الحمل بل يكون المصداق اعتبار امر آخر معها
يكون الحمل الحاكي عنه حملا بالعرض كما قال والحمل بالعرض ان يكون مصداق الحمل خارجا عنها وهو اما ان يكون ذات الموضوع مع حيثية ماخوذة
معها سواء كانت انضمامية او انتزاعية كما في حمل الوجود على تقدير كونه زائدا ولا يدري وجه ما افاد بعض الاكابر فتة هذا انما يتاتى على راى من جعل
الوجود الحقيقي امرا منتزعا واما على راى من جعله امرا منضما او مباينا فلا واما ان يكون ذات الموضوع مع ملاحظة مبدأ المحمول كما في حمل الاوصاف
العينية الانضمامية فيكون حمل الوجود على تقدير كونه صفة انضمامية من قبيل حمل الاوصاف العينية كالسواد والبياض مثلا على موصوفاتها واما
ان يكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر آخر مباين لها ومقايسته بينهما كما في حمل الاضافيات مثل الفوق والتحت وغيرهما فان مصداق
حملهما ذات الموضوع مع ملاحظة امر آخر مباين واما ان يكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر زائد بعدم مصاحبته لها كما في حمل العدميات
كعدم البصر فان مصداق حمله ذات الموضوع مع ملاحظة امر آخر زائد عليه بانه غير مصاحب له فمصداق حمل الوجود على تقدير العينية ذات الموضوع
من حيث هي وعلى تقدير الغيرية ذاته مع حيثية زائدة عليها الحيثية استناده الى الجاعل وحيثية صدور الاثر عنه اعلم ان المصداق قد يطلق ويراد
به مطابق الحمل اعني المحكي عنه وقد يطلق ويراد به علة مطابق الحمل اعني علة المحكي عنه في الواقع وقد يطلق ويراد به علة صدق الحكاية في اللحاظ
فمصداق حمل الوجود بالمعنى الاول نفس المهية بلا امر زائد عليها يقوم بها انضماما او انتزاعا كما عرفت في الدرس السابق ولا يمكن ان يوخذ حيثية الاستناد
او الصدور معتبرة في مصداق الوجود بهذا المعنى لان هذه الحيثية ان كانت تقييدية كانت متاخرة عن مصداق الوجود ولان كل حيثية انضمامية
او انتزاعية يوجب سبق الوجود عليها ضرورة ان وجود الصفة فرع وجود الموصوف وان كانت تعليلية تكون خارجة عن مصداق الوجود فيكون
مصداق الوجود نفس المهية فيكون الوجود عين المهية على تقدير اخذ هذه الحيثية تعليلية وان قيل معنى العينية ان لا يكون لمصداقه علة في الواقع
يقال ح لا يبقى النزاع في عينية الوجود وزيادته فهذا المعنى لا يمكن التفوه به في الممكن اصلا كما لا يخفى واما مصداق حمله بالمعنى الثاني فهو علة مصداق
الوجود الذي هو نفس الذات المتقررة وتلك العلة هي نفس ذات الفاعل المستقل بالتاثير لا حيثية اخرى فانها بالضرورة متاخرة عن نفس المهية
ومصداق الحمل بالمعنى الثالث قد يكون حيثية الاستناد والصدور وقد يكون مشاهدة ترتب آثار المهية عليها وقد يكون صدق هذا الحمل ضروريا
غير معلل بالمصداق بهذا المعنى وبالجملة لا معنى لكون حيثية الاستناد او الصدور ماخوذة في مصداق الوجود بالمعنى المراد ههنا فتامل ويقرب من
ذلك اي مما ذكر من ان النزاع في الوجود المصدري في ان مصداقه نفس الحقيقة او امر زائد عليها ما قيل ان محل النزاع هو الوجود بمعنى مبدأ الآثار
الذي هو مصداق الوجود المصدري في انه عين له بالحمل الاولي او غيره بالحمل العرضي لان مآل القولين واحد وتحقيقنا هذا المعنى بما حققنا ان المراد
من عينية الوجود وزيادته الحمل بالذات وبالعرض يظهر لك انه لا يلزم من اشتراك الوجود بحسب المعنى نفي عينيته يعني انه لا يلزم من اشتراك الوجود اشتراكا
معنويا ان لا يكون عينا لان العينية بمعنى الحمل بالذات بان يكون مصداق الحمل نفس ذات الموضوع لا ينافي الاشتراك المعنوي اذ يجوز ان يكون
الامور الكثيرة منشأ لانتزاع امر واحد مشترك بينها واما العينية بحسب الحمل الاولي فهي منافية للاشتراك المعنوي اذ لا يمكن ان يكون معنى واحد محمولا

على الكثير بالحمل الاولي ولا يلزم من اشتراكه بحسب اللفظ اثباتها اي اثبات العينية اذ يجوز ان يكون كل من المعاني المختلفة خارجا محمولا عليه بالعرض
فما وقع من المص قبل هذا البحث في آخر المقصد الثاني من ان القائلين بالاشتراك اللفظي هم القائلون بالعينية محل نظر اذ الاشتراك المعنوي لا ينافي
العينية فلا وجه تخصيص العينية على القول بالاشتراك اللفظي وكذا ما وقع عن المحقق الطوسي في التجريد من تفريع نفي العينية على اثبات الاشتراك
المعنوي محل نظر اذ الاشتراك اللفظي لا يوجب العينية كما ان الاشتراك المعنوي لا ينافيها فلا وجه لتفريع نفي العينية على الاشتراك المعنوي والتحقيق ان
اشتراك الوجود المصدري بحسب المعنى لا ينافي العينية بمعنى ان يكون مصداقه ومنشأ انتزاعه نفس الذات بلا زيادة امر وعروض عارض واما
اشتراك الوجود الذي هو مصداقه ومنشأ انتزاعه بحسب المعنى فهو ينافي العينية قطعا والظاهر من كلام المص ان الكلام فيه فاتقن ذلك واحفظ
تفصيله قال في الحاشية والعجب من المص انه قال في مبحث زيادة الوجود ان المراد بالعينية ان ليس في الخارج هويتان متمايزتان احدهما المهية
والاخرى الوجود بل ليس في الخارج الا المهية من دون ان يكون هناك امر مسمى بالوجود ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنه ذلك الامر ويصفه
به ومصداق هذا الحكم هو عين تلك الهوية العينية كما ينتزع عن زيد مثلا الانسانية ويحكم بان الانسانية ثابتة له فمصداق هذا الحكم ومطابقه ليس
الا ذات زيد وقال ههنا القائلون بالاشتراك اللفظي هم القائلون بالعينية وكأنه ما قال ههنا هو في اول النظر وما قال هناك بعد تدقيقه انتهى
قال بعض الفضلاء في تدقيقه نظر لان عدم التمايز في الهوية لا يوجب العينية بالحمل الاولي ولا بالحمل بالذات اذ على تقدير اعتبار الحيثية التعليلية
في مصداق حمل الوجود على الممكن يكون زائدا عليه مع عدم التمايز بينه وبين المهية في الهوية ولو اريد بالعينية مجرد عدم التمايز في الهوية مع انه اصطلاح
جديد لم ينقل من احد يلزم منه عينية جميع الامور الانتزاعية مع موصوفاتها لا سيما اذا كانت الحيثية التي هي مصداق لحملها تعليلية وانت
تعلم ان عدم التمايز في الهوية يوجب العينية بمعنى الحمل بالذات اذ ح يكون مصداق الوجود نفس المهية بلا زيادة امر وعروض عارض واما الحيثية
التعليلية فلا بد وان يكون خارجة عن مصداق حمل الوجود كما عرفت فلم يكن مصداق حمل الوجود ح الا نفس المهية التي هي مصداق حمل
نفسها وذاتياتها وكون الوجود في الممكن مجعولا لا يستلزم كون الوجود زائدا عليه بمعنى نفي العينية بالمعنى المراد ههنا فان مصداق الذاتيات
ايضا مجعول في الممكن ولا يلزم من ذلك زيادة الذاتيات على نفس الذات فلا يلزم من اعتبار الحيثية التعليلية زيادة الوجود عليها وهذا المعنى
من العينية ليس مشتركا بين جميع الانتزاعيات بل في الانتزاعيات المنتزعة عن نفس الذات فتامل بدقة النظر **قوله** والثاني آه اعلم ان
حاصل الدليل المقام على اثبات عينية الوجود ان الوجود لو كان زائدا على المهية وعارضا لها لكانت المهية من حيث هي هي مع قطع النظر
من جميع الامور الخارجة والعوارض العارضة لها معدومة اذ لا يتصور الواسطة بين كونها موجودة ومعدومة فيلزم من انضمام الوجود اليها اتصاف
المهية المعدومة بالوجود فيلزم ان تكون موجودة حال كونها معدومة وهو محال لانه اجتماع النقيضين ومحصل الحل ان المهية من حيث
هي هي ليست بموجودة ولا معدومة بمعنى ان الوجود وكذا العدم ليس عينا لها ولا جزءا فيها لان الوجود والعدم من العوارض والعارض لا يمكن
ان يكون عينا او جزءا والوجود انما ينضم الى المهية من حيث هي هي ولما لم تكن المهية من حيث هي هي موجودة ولا معدومة بالمعنى المذكور لم يلزم
من انضمام الوجود اليها اجتماع النقيضين ولما كان ههنا توهم ان يقال انه يلزم على هذا ارتفاع النقيضين في مرتبة المهية لعدم تحقق الوجود
والعدم كليهما في تلك المرتبة وهو محال اجاب عنه المحشي بقوله حاصله انه يجوز ارتفاع النقيضين في المرتبة يعني ان ارتفاع النقيضين

المستحيل عبارة عن ارتفاعهما فى نفس الامر واللازم ههنا ارتفاعهما فى المرتبة فان ذلك اى ارتفاع النقيضين فى المرتبة يرجع الى ارتفاع المرتبة
عن النقيضين فسلب الوجود والعدم فى مرتبة الذات والثانى يرجع الى سلب الذات والذاتى عنهما اى عن النقيضين وهو ليس بمستحيل فان
نفى الجزئية والعينية عن احد النقيضين كالوجود مثلا لا يستلزم اثباتهما للنقيض الآخر كالعدم حتى يلزم اجتماع النقيضين عند ثبوت الوجود
لها وكذا سلبهما عن العدم لا يوجب اثباتهما للوجود حتى يلزم اجتماع النقيضين عند عدم المهية فسلبهما عن النقيضين ليس بمحال لانه لا يوجب
اجتماعهما ولا ارتفاعهما فى نفس الامر والحاصل ان ارتفاع الوجود والعدم عن المهية معناه ارتفاع الجزئية والعينية عن الوجود والعدم بالنسبة
الى المهية ضرورة ان الوجود والعدم كليهما من العوارض وسلب العوارض واجب عن مرتبة المعروض فمعنى قوله المهية من حيث هى هى
لا موجودة ولا معدومة ليس ان المهية من حيث هى هى ليست بموجودة فى نفس الامر ولا معدومة فيها حتى يلزم ارتفاع النقيضين بل معناه
ان مرتبة المهية مسلوبة عن عينية الوجود والعدم وجزئيتهما بمعنى انهما ليسا عينين للمهية ولا جزئين منها وهذا ليس بمحال لانه ليس ارتفاع
النقيضين حقيقة فاذا انضم اليها الوجود تصير موجودة واذا انضم اليها العدم تصير معدومة ولا يلزم ههنا ارتفاع النقيضين ولا اجتماعهما
فى نفس الامر ولا استحالة فى ان لا يكون مفهوم شئ من النقيضين عينا ولا جزءا للشئ كما ان مفهوم الانسان وسلبه ليس عينا للواجب سبحانه
ولا جزءا منه وفيه نظر دقيق وههنا ان نقيض الوجود فى المرتبة سلب الوجود فيها على طريق نفى المقيد لا النفى المقيد يعنى ان نقيض الوجود فى المرتبة
انما هو سلب المقيد بمعنى ان الوجود المقيد بكونه فى المرتبة مسلوب فالوجود مقيد بكونه فى المرتبة والسلب مطلق وليس نقيضه السلب المقيد
فان النقيض عبارة عن الرفع لا عن الايجاب والسلب المقيد ايجاب عدولى فحاصل الاستدلال ان الوجود لو كان زائدا لكان مسلوبا
عن مرتبة الذات فكانت معدومة اى لا تكون موجودة فى مرتبة الذات فقولنا المهية من حيث هى هى ليست بموجودة تفصيله قولنا
المهية من حيث هى معدومة فلا يصح القول بان المهية من حيث هى لا موجودة ولا معدومة بل تكون معدومة فعلى تقدير سلب العدم
يلزم ارتفاع النقيضين وفيه نظر دقيق لان مقصود المص والشارح ان المهية فى مرتبة الذات ليست الا هى والعوارض مسلوبة عنها بمعنى
انها ليست عينا لها ولا جزءا منها فالمهية من حيث هى ليست موجودة ولا معدومة بمعنى ان الوجود وكذا العدم ليس عينا لها ولا جزءا منها
فالمقصود من ارتفاع النقيضين فى المرتبة هذا المعنى فقط دون ارتفاع النقيضين المستحيل وهو عدم صدقهما عليها اصلا فى مرتبة من
المراتب والحاصل ان الثابت فى مرتبة الذات لا يكون الا ما هو ذاتى لها وظاهر ان الوجود وكذا العدم ليس بذاتى للمهية فيصح سلب الوجود
والعدم وسائر العوارض عن المهية فمعنى قولهم ان الوجود والعدم مسلوبان عن مرتبة المهية انهما ليسا بجزئين من المهية ولا عينين لها وهذا
المعنى صحيح بلا مرية وليس هذا ارتفاع النقيضين حقيقة فما قال المحشى ان نقيض الوجود فى المرتبة سلب الوجود فيها على طريق نفى المقيد لا النفى
المقيد مع ان استحالة ارتفاع النقيضين ليست بحسب ظرف دون ظرف كما تشهد به الفطرة السليمة كيف وارتفاعهما فى ظرف يستلزم
اجتماعهما فى ذلك الظرف لا يضرنا هو مرادهم بارتفاع النقيضين فى المرتبة كما قد عرفت والقول بان ارتفاع النقيضين فى المرتبة يرجع الى
ارتفاع المرتبة عنهما يعنى ان مرجع ارتفاع النقيضين عن المرتبة الى ان المرتبة مرتفعة عنهما بمعنى ان النقيضين ليس واحد منهما عين الذات
ولا جزءا منها ولا قباحة فيه مع كونه من قبيل اشتباه مصداق القضية بمرجعها وذلك لان مرجع القضية عبارة عن مضمونها ولا ريب

ان مضمون القضية يغاير مصداقها فان المصداق مقدم على القضية فانه عبارة عن كون الموضوع بحيث يثبت له المحمول او يسلب
عنه والمضمون عبارة عن اخذ مبدأ المحمول مضافا الى الموضوع وهما متغايران والارتفاع المهية عن النقيضين مصداق القضية فلا يكون
مرجعها وبعض المراد بالمرجع المآل دون المضمون وهو اطلاق شائع فلا مناقشة الا في اللفظ ساقط بوجه آخر ايضا وهو ما بينه بقوله لان الكلام
في سلب الثابت لا في السلب الثابت يعني ان الكلام في سلب الوجود الثابت في مرتبة المهية لا في السلب العدولي فسلب النقيضين
كالوجود والعدم بمعنى سلبها البسيط في المرتبة يرجع الى سلب المرتبة عن احدهما كالوجود وسلب سلبها عنه لان الوجود في المرتبة نقيضه سلب
الوجود عنها سلبا بسيطا وهذا هو العدم ومعناه سلب المرتبة عن الوجود سلبا بسيطا فعلى تقدير سلب العدم ايضا عن المرتبة كان معناه سلب
سلب المرتبة عن الوجود ولما اذا كان العدم بمعنى السلب الثابت فيكون مآل ارتفاعهما سلب المرتبة عن الوجود والعدم الثابت اذ ليس معنى
العدم على هذا سلب المرتبة عن الوجود بل معناه سلب المرتبة عن اللاوجود وهو اي سلب المرتبة عن احدهما وسلب سلبها عنه ظاهر الفساد ضرورة
امتناع خلو الشيء عن كونه ذاتيا وغير ذاتي وقد عرفت ان مرادهم بسلب العدم عن مرتبة المهية سلب عينية العدم وجزئيته فلا كلام في العدم
الثابت لا في السلب البسيط فتامل فالصواب في الجواب عن الاستدلال ان يقال المهية من حيث هي معدومة والوجود ينضم اليها من حيث
هي معدومة ولا يلزم عند انضمام الوجود اليها اجتماع النقيضين لان هذا الوجود عارض ونقيض الوجود في مرتبة العارض سلب الوجود في هذه
المرتبة لا سلب الوجود في مرتبة المهية فالعدم الذي في مرتبة المهية ليس نقيضا للوجود حتى يلزم التناقض من انضمامه اليها وسياتيك
تحقيق المقام وتفصيله ان شاء الله تعالى وهذا الكلام في غاية السخافة اما اولا فلانه مناف لما قال سابقا ان معنى قولنا المهية من حيث
هي معدومة ليست بموجودة لان نقيض الوجود في المرتبة سلب الوجود فيها على طريق نفي المقيد لا النفي المقيد وهذا النفي صادق في مرتبة
المهية فعلى تقدير انضمام الوجود اليها يلزم اجتماع النقيضين واما ثانيا فلان الكلام في الوجود العارض والعدم العارض لا في الوجود والعدم
في المرتبة وما قال بعض الاكابر في توجيه كلام المحشي انه لا يلزم من المعدومية في مرتبة الذات المعدومية بحسب الواقع بان لا يعرض الوجود
اصلا فلا تناقض بين سلب الوجود في المرتبة وبين عروض الوجود فلا حاصل له لانه ان كان المراد من المعدومية في مرتبة الذات ان العدم داخل
لها فلا يخفى سخافته مع انه مناف لما قال سابقا ان الكلام في نفي المقيد لا النفي المقيد وان المهية معدومة معناه ليست بموجودة وان كان
المراد من معدوميتها في مرتبة الذات ان العدم المقابل للوجود صادق في مرتبة الذات فمع بطلانه يلزم المعدومية بحسب الواقع كما لا يخفى واما
ثالثا فلان سلب الوجود في مرتبة العارض الذي هو نقيض الوجود في هذه المرتبة متحقق في مرتبة المهية لعدم تحقق نقيضه اعني الوجود في تلك
المرتبة فلو لم يتحقق ذلك السلب ايضا في مرتبة المهية لزم ارتفاع النقيضين في تلك المرتبة وهو مستحيل في جميع المراتب كما صرح به **قوله**
وتلخيصه آه ملخص التلخيص اختيار شق ثالث في انضمام الوجود الى المهية وهو انضمامه الى المهية وحدها يعني الى نفس المهية من حيث هي هي لا
الى المهية الموجودة ولا الى المهية المعدومة حتى يلزم التناقض او وجود المهية قبل وجودها ولا يخفى انه اي تلخيص الجواب بهذا النمط انما يلائم الدليل
على التقرير المذكور في شرح التجريد وهو هكذا الوجود لو كان زائدا على المهية لكان صفة قائمة بها فاما ان يقوم بالمهية الموجودة او بالمهية المعدومة او
لعدم الواسطة وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه ان تكون للمهية موجودة قبل وجودها واما الثاني فلانه يلزم ان يجتمع النقيضان

اذ يكون المهية موجودة ومعدومة معا وتقرير الجواب انه يقوم بالمهية من حيث هي هي لا بالمهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالمهية
الموجودة ليلزم وجود المهية قبل وجودها فظاهر ان هذا التقرير لا يلائم ما ذكره المص في تقرير الدليل اذ ليس فيه الا الزام التناقض على تقدير
كون الوجود زائدا على المهية عارضا لها وليس فيه الترديد بين الشقين حتى يجاب باختيار شق ثالث وغاية التوجيه ما افاد بعض الاكابر
قد ان الشارح لما منع اولا كون المهية معدومة في مرتبة الذات بل ليست موجودة ولا معدومة في مرتبة الذات فكان لقائل ان
يرجع ويقول نعم المهية ليست في مرتبة الذات موجودة ولا معدومة لكن عروض الوجود للمهية الموجودة او المعدومة فلخص الجواب على
وجه لا يبقى للمستدل طمع في الرجوع لا يقال لا يصح انضمام الوجود الى نفس المهية لان الوجود من المعقولات الثانية وهي تعرض المعقولات
الاولى في الذهن ولا بد من تقدم وجود المعروض على العارض فيلزم ان تكون المهية موجودة فيه قبل وجودها لانا نقول كونه من المعقولات
الثانية يستدعي كون الذهن ظرفا للعروض لا كون الوجود الذهني قيدا للمعروض او شرطا للعروض حتى يلزم وجود المهية قبل وجودها وكون
الذهن ظرفا للعروض انما يستدعي الاستلزام بين المثبت والمثبت له لا الفرعية حتى يلزم الاستحالة وتحقيق المقام ان القول بان الوجود
قائم بالمهية من حيث هي هي ليس له معنى محصل لانه ان كان المراد بالمهية نفس المهية بلا امر زائد فهي في المرتبة المتقدمة على قيام الوجود
بها اما ان تكون ذاتا فتكون مصداقا للوجود ومصححا لانتزاعه فيلزم قيام الوجود بها اذ معنى قيام الوجود بها ليس الا كونها مصححا لانتزاعه
او ليست ذاتا فهي لا شئ محض فلا معنى لقيام الوجود بها اصلا والقول بان الوجود قائم بالمهية من حيث وجودها في الذهن سخيفة
لان المهية المعروضة لتلك الحيثية في الذهن بان تكون تلك الحيثية قيدا للمعروض الوجود او شرطا لقيام الوجود بها او يكون ظرف قيام
الوجود بها هو اللحاظ الذهني الذي هو ظرف عروض هذه الحيثية لها انما توجد في خصوص لحاظ الذهن ولا يخفى ان الكلام ههنا ليس في مرتبة
الحكاية الذهنية بل في اتصاف المهية بالوجود في نفس الامر وموجودية المهية في نفس الامر ليست عبارة عن كونها معروضة لحيثية ذهنية
في لحاظ الذهن ولا مشروطة بحيثية ذهنية ولا منوطة بلحاظ الذهن ولا ريب ان معنى الوجود الذي يصف الذهن به المهية في مرتبة الحكاية
الذهنية قائم بالذهن لا بالمهية فتامل ولا تغفل قوله قيام الصفة آه اعلم ان للثبوتي معان الاول ما لا يكون السلب جزء المفهوم والثاني
ما من شانه الوجود الخارجي والثالث الوجود الخارجي والمراد ههنا المعنى الاول لان الوجود امر اعتباري قد عرفت ان الوجود يطلق على معنيين
الاول المعنى البديهي الذي يعبر عنه بالفارسية بهستي وهذا المعنى اعتباري انتزاعي ولا نزاع في عينيته وزيادته اذ هذا المعنى الانتزاعي لا يمكن
ان يكون عينا لشئ من الاشياء بل هذا المعنى منتزع عن الاشياء بعد تحققها والثاني ما هو مصداق لهذا المعنى الانتزاعي ومنشأ لانتزاعه وهو
متحقق في نفس الامر بلا اعتبار معتبر وفرض فارض والاختلاف في العينية والزيادة انما هو فيه فعلى تقدير كونه زائدا لا بد ان يكون اما صفة
انضمامية قائمة بالمهية قيام الصفات الانضمامية بموصوفاتها ولما كان انضمام صفة الى موصوف فرعا على وجود الموصوف اذ لا معنى لانضمام
شئ الى ما ليس بشئ فيكون للمهية وجود قبل الوجود وهو مع بطلانه بالبداهة نقول الوجودان ان كانا متحدين يلزم تقدم الشئ على نفسه وان كانا
متغايرين جرى الكلام في الوجود السابق وهكذا حتى يلزم التسلسل او صفة انتزاعية قائمة بالمهية قيام الصفات الانتزاعية بموصوفاتها
وعلى هذا ايضا يكون الوجود من عوارض المهية فيكون للمهية مرتبة واقعية لا يكون فيها مصداقا للوجود ضرورة انه لا بد ان يكون الذات المعروض

تقدم على مرتبة العارض فيلزم تقدم المهية بالوجود على الوجود مع ان الوجود يكون موجوداً بوجود المهية فيكون العارض عارضاً لنفسه
من دون تغاير اصلاً ولا سبيل الى القول بان وجود تلك الصفة عينها اذ على هذا يجوز ان يكون وجود الذات عينها اذ الفرق بين موجود
وموجود فى هذا الحكم غير معقول وايضاً عينية الوجود عندهم مستلزم للوجوب فيستحيل ان يكون وجود تلك الصفة عينها والحاصل ان الوجود
لو كان صفة زائدة على المهية فلابد من ان يكون قائماً بالمهية قياماً انضمامياً او انتزاعياً وعلى التقديرين قيامها بالموصوف فرع لوجوده اذ
تقدم المعروض على العارض اى عارض كان وامتيازه عنه فى نفس الامر ضروري واما امتيازه عنه فى مرتبة الحكاية الذهنية فلا
كلام فيه اذ هذا الاتصاف ليس مناطاً للموجودية وليس هذا الوجود قائماً بالمهية بل هو قائم بالذهن فثبت ان الوجود منتزع
من نفس المهية وليس من عوارضها اصلا فهو حكاية نفس الذات وليس معنى قائماً بالذات انضماماً او انتزاعاً وبهذا
ظهر ان جواب المص والشارح لا يرجع الى طائل وتقييد الصفة بالثبوتية احتراز عن محمول سالبة المحمول فانه عند المتاخرين لا يستدعى وجود
الموضوع وان قيل ان تقييد الصفة بالثبوتية مما لا وجه له فان الصفة السلبية ايضاً قد تقتضى وجود الموصوف كما فى معدولة المحمول ويلزم
خروج محمول هذه القضية بهذا التقييد يقال خروج محمول المعدولة المستدعى لوجود الموضوع بالاتفاق لا يضر المقصود اذ المقصود ان
الوجود لكونها صفة ثبوتية تقتضى وجود موصوفها واستدعاء بعض الصفات السلبية وجود الموصوف لا يضر استدعاء الصفة الثبوتية
لوجود موصوفها حتى يضر ما هو المقصود وتحقيق المقصود من هذا التحقيق الاجابة عن الوجه الثانى من الاستدلال وستعرف انه لا يغنى
ولا يسمن من جوع ان طبيعة الاتصاف من حيث هى مع قطع النظر عن كونه خارجياً او ذهنياً يستدعى تحقق الموصوف مطلقاً سواء كان
تحققه فى الخارج او فى الذهن والاتصاف الخارجى يستدعى تحققه فى الخارج كاتصاف الجسم بالسواد وهذا القسم من الاتصاف يستدعى
ثبوت الحاشيتين معاً فى ظرف الاتصاف والاتصاف الذهنى يستدعى تحققه فى الذهن كاتصاف المفهوم بالموضوعية والمحمولية لان
المفهوم بنحو وجوده الذهنى مصداق للموضوعية او المحمولية واما الصفة فهى بخصوصها او لا بخصوصها بمعزل عن هذا الحكم وذلك لان صحة
انتزاع الصفة عن الموصوف كاف فى هذا المعنى انما يستلزم ثبوت الموصوف فى الواقع لا ثبوت الصفة فيه ايضاً وذلك لان اتصاف
زيد مثلا بالعمى بحسب وجوده فى الخارج وليس فى الخارج الا زيد بيد انه اذا قيس الى البصر يكون البصر مسلوباً عنه بالفعل ثابتاً له بالقوة
القريبة فيحكم عليه بانه متصف بالعمى حكماً صادقاً فالوجود موصوفه فى الخارج على وجه يصح للعقل انتزاع الصفة عنه وصدق هذا الحكم لا يستدعى
الا ثبوت الموصوف على الوجه المخصوص اذ لا يمكن ان يكون المعنى السلبى موجوداً فى الخارج وتفصيله ان طبيعة الاتصاف يستلزم ثبوت
الحاشيتين فى ظرف ما لا على سبيل التوقف اعلم ان الضرورة العقلية شاهدة بان وجود الموصوف ضروري فى ظرف الاتصاف فى مطلق
الاتصاف واما ثبوت الصفة بنفسها فى ظرف الاتصاف فليس بضروري فيه ووجودها فى ظرف آخر سوى ظرف الاتصاف لغو فى ذلك
الاتصاف فاتصاف زيد بالعمى والسماء بالفوقية انما يستدعى تحقق زيد والسماء فى الخارج على وجه يصح انتزاع العمى والفوقية عنهما لا وجود العمى
والفوقية بنفسها فى الخارج او فى ذهن من الاذهان اذ ليس زيد اعمى فى الخارج بوجود العمى فى ذهن عمرو مثلا ولا السماء فوقاً بالفوقية الموجودة
فى ظرف آخر غير ظرف الاتصاف وبالجملة اذا لم تكن الصفة موجودة فى ظرف الاتصاف فوجودها فى ظرف آخر لغو لا مدخل له فى ذلك الاتصاف

اصلا فان قلت قد صرح الشيخ في الهيات الشفاء بان ما لا يكون موجودا في نفسه استحال ان يكون موجود الشيء فوجب وجود الصفة في
مطلق الاتصاف في اي ظرف كان قلت ظاهر ان وجود الصفة في ظرف الاتصاف ليس بضروري في مطلق الاتصاف اذ لا وجود
للعمى والفوقية في ظرف اتصاف زيد بالعمى والسماء بالفوقية ووجود العمى والفوقية في ذهن من الاذهان العالية او السافلة لغو
في اتصاف زيد بالعمى والسماء بالفوقية في الخارج وهل هذا الا كما يقال زيد متصف بالسواد الذي في عمرو فظهر ان وجود الصفة ليس بضروري
في مطلق الاتصاف بل القدر الضروري صحة انتزاعها عن الموصوف فتكون موجودة بالتبع بوجود المنشأ وخصوص الاتصاف الانضمامي
يستلزم ثبوتهما اي ثبوت الموصوف والصفة في ظرف الاتصاف على سبيل التوقف اعلم ان الاتصاف الانضمامي يكون بانضمام الصفة
الى الموصوف في ظرف الاتصاف كاتصاف الجسم بالسواد في الخارج فهو يستدعي ثبوت الشيئين معا في ظرف الاتصاف ولا بد ان يكون
الانضمام متاخرا عن وجود المنضم والمنضم اليه فالخارج في الاتصاف الانضمامي ظرف لمصداق الاتصاف بالصفة الموجودة في الخارج
لا المصداق وجود الاتصاف الذي لا وجود له في الخارج فمصداق اتصاف الجسم بالسواد ذات الجسم المنضم اليه السواد المتحقق في الخارج ومصداق
وجود هذا الاتصاف معناه المصدري الذي لا تحقق له الا في الذهن فمآل كون الخارج ظرفا للاتصاف والثبوت الى كونه ظرفا للمحكي عنه بالاتصاف
والثبوت فالخارج اذا كان ظرفا للاتصاف بالصفة الموجودة في الخارج يكون ظرفا للثبوت هذه الصفة ايضا اذ لا فرق بين الاتصاف والثبوت
الا بان الارتباط الذي يكون بين الموصوف والصفة اذا نعت به الموصوف يسمى اتصافا واذا نعت به الصفة يسمى ثبوتا فعلى تقدير كون الصفة
موجودة في الخارج الخارج كما انه ظرف للاتصاف ظرف للثبوت ايضا وبهذا ظهر اندفاع ما قال بعض ناظري كلام المحشي ان الانضمام له مفهوم ومنشأ
والمفهوم معنى نسبي انتزاعي يحصل في الذهن فهو فرع الحاشيتين فيه ضرورة ان تحقق النسبة في الذهن فرع تحقق المنتسبين فيه وبهذا النظر
لا تفاوت في الاتصاف الانتزاعي والانضمامي فان الاتصاف الانتزاعي فرع الحاشيتين في الذهن اذ العلم بكون الفوقية مثلا صفة للسماء
لا يعقل الا بعد العلم بالسماء والفوقية واما منشأ الانضمام وهو المعبر عنه بهذا اللفظ والمنشأ كثيرا ما يعبر بلفظ ما هو منشأ له كالوجود فهو انما يكون
للوجود الخاص للحال اذ به ينتزع مفهوم الانضمام والحلول فقول المحشي ان الانضمام فرع الحاشيتين في ظرف الاتصاف في حيز الخفاء بل البطلان
فان الوجود الخاص للصفة وان كان فرعا لوجود الموصوف لكن لا يكون فرعا للصفة والا يلزم الدور فالتوقف في الانضمام بالنظر الى المنشأ
انما يكون بالنظر الى الموصوف فقط وخصوص الاتصاف الانتزاعي يستلزم ثبوت الموصوف في ظرف الاتصاف وثبوت الصفة في ظرف
ما لا على سبيل التوقف اعلم ان الاتصاف الانتزاعي في ظرف لا يستدعي الا تحقق الموصوف في ذلك الظرف لا تحقق الصفة فيه لكن تحقق الموصوف
في ذلك الظرف مصحح لانتزاع الصفة عنه فيكون للصفة تحقق تبعية تحقق موصوفه وتحقق الصفة بنفسها في ظرف من الظروف لغو في ذلك
الاتصاف فانه اذا لم تكن الصفة متحققة في ظرف الاتصاف فوجودها ولا وجودها في ظرف آخر سواء فاتصاف زيد بالعمى في الخارج انما هو
لان زيدا موجود في الخارج بالوجود مصحح لان ينتزع عنه العمى لا لان للعمى وجودا في الخارج بوجود غير وجود زيد او في ذهن من الاذهان بوجود
غير وجوده فظهر ان القول بوجود الصفة وثبوتها في ظرف ما كما صدر عن المحشي تبعا للمحقق الدواني وافضاه سفسطة لا يلتفت اليها وبعد
التمهيد شرع في تقرير الجواب وقال في اتصاف الوجود [illegible] يستلزم ثبوت [illegible] بنفسه الموجود فلا ينافي

كون الشئ موجودا امر متحقق ولا تقدم الشئ على نفسه والله اعلم انك قد عرفت سابقا ان الوجود ليس وصفا عارضا للمهية في نفس الامر لا انضماما ولا انتزاعا
بل ليس في الواقع الا نفس المهية والوجود حكاية عن نفس الذات المتقررة في الواقع ومعنى قولنا المهية موجودة ليس انها متصفة بصفة زائدة مسماة
بالوجود بل نسبة الوجود الى المهية نسبة الانسانية الى ذات الانسان فكما ان الانسانية ليست صفة زائدة عارضة للانسان انضماما او انتزاعا كذلك
الوجود ايضا ليس صفة زائدة عارضة للمهية انضماما او انتزاعا وعلى هذا المعنى لا اتصاف المهية بالوجود اذ الاتصاف انما يكون بالصفة الزائدة العارضة
ولو كان الوجود من الصفات الانتزاعية لكان قائما بالمهية قيام الاعراض الانتزاعية بموضوعاتها فيكون الوجود عرضا والمهية موضوعا له فتكون
المهية متقدمة عليه بالوجود لتقدم الموضوع على اعراضه فتكون المهية مصداقا للوجود قبل عروض الوجود لها فتكون موجودة قبل عروض الوجود لها
وبالجملة لا يتصور للمهية مرتبة لا يكون فيها مصححا لانتزاع معنى الوجود فلا يمكن ان تكون المهية موصوفة والوجود وصفا قائما بها اذ ليس لها مرتبة
تحصل قبل ان ينتزع عنها الوجود اي قبل ان تتصف بالوجود اذ معنى اتصاف المهية بالوجود هو صحة ان ينتزع عنها الوجود فان قلت المراد بالاتصاف
الانتزاعي المعنى الاعم الشامل للخلط الاتحادي كاتصاف المهية بالاجزاء العقلية وهذا النحو من الاتصاف يستلزم وجود الموصوف من غير توقف عليه
واتصاف المهية بالوجود كذلك والا يلزم تقدم الشئ على نفسه وتخلل الامر الخارج في ثبوت الذاتي وما في حكمه لما هو ذاتي له قلت على تقدير ان يكون المراد
بالاتصاف المعنى الاعم الشامل للخلط الاتحادي ويكون اتصاف المهية بالوجود على نحو اتصاف المهية بالاجزاء العقلية يكون مصداق الوجود نفس المهية
بلا امر زائد عليها ويكون حاله حال الذاتيات بالقياس الى الذات ولا تكون المهية متصفة بالوجود في الواقع فيكون الوجود عينا للمهية لا زائدا عليها
اذ لا [illegible] عينية الوجود للمهية ليس الا حمله عليها حملا بالذات كما صرح به المحشي سابقا فيكون هذا تسليما للدليل لا جوابا عنه مع انه يابى عن ارادة هذا المعنى
قوله هذا في مرتبة الحلول اذ على تقدير الحلول يكون الوجود عرضا والمهية موضوعا له فيلزم ما لزم والحاصل انه اما ان يقال الوجود من عوارض المهية
او يقال انه منتزع عن نفس المهية بلا امر زائد وحاله بالقياس الى المهية حال الانسانية بالقياس الى الانسان على الاول يلزم ما لزم ولا يجدي
التلفظ بالخلط الاتحادي الى طائل وعلى الثاني مع اباء العبارة عن ارادة هذا المعنى يكون ما ذكره المحشي تسليما للدليل لا جوابا عنه ثم ان الكلام ليس
في الوجود المصدري بل في مصداقه ومنشأ انتزاعه ومنشأ انتزاعه لا يمكن ان يكون امرا انتزاعيا اذ لا تحقق للانتزاعيات الا بمناشيها فينتهي
بالآخرة اما الى نفس المهية او الى امر انضمامي فيلزم ما لزم ولا ينفع ما ذكره المحشي اصلا ولعلك قد علمت مما ذكرنا ان قوله هذا في مرتبة الحلول عجيب
جدا لان الصفة سواء كانت انضمامية او انتزاعية لا بد وان تتاخر عن نفس ذات الموصوف لانها قائمة في موصوفه قياما انضماميا او انتزاعيا
فتكون متاخرة عن موصوفه الذي هو موضوعه قطعا نعم على تقدير كون الوجود منتزعا عن نفس المهية يكون الوجود عبارة عن حكاية عن نفس
تقرر الذات ولا تكون المهية متصفة بالوجود في الواقع فلا يكون الوجود متاخرا عن نفس الذات الا في مرتبة الحكاية واما في مرتبة المصداق فليس
هناك امران حتى يتصور الفرعية لكن لا يكون الوجود ح صفة اصلا لا الانضمامية ولا الانتزاعية فتامل بدقة النظر واما في مرتبة الحمل اي في مرتبة الحكاية
فمطلق ثبوت الشئ للشئ سواء كان المثبت ذاتيا او عرضيا يتاخر عن ثبوت المثبت له فلا محذور فيه لان المحمول الذي هو المشتق يتاخر عن
قيام مبدئه انضماما او انتزاعا والحاصل ان الحمل حكاية عن الاتحاد بين الموضوع والمحمول ولما كان المحمول مشتقا فالاتحاد الذي بين الموضوع
والمحمول المشتق محكي عنه للحمل فمصداق الحمل تحقق الاتحاد في الواقع ومنشأ هذا الاتحاد قيام المبدأ انضماما او انتزاعا فاتحاد المهية بمفهوم الموجود

فرع وجوده فغاية مالزم تاخر مفهوم الموجود عن المبدأ اعني الوجود ولا استحالة فيه فان المشتق فرع المبدأ وانت تعلم انه اذا كان منشأ الاتحاد
مع الموجود قيام المبدأ انضماما او انتزاعا فلا بد من تقدم الموصوف بالوجود على قيام المبدأ فيلزم الاستحالة المذكورة ولا يجدي ما ذكره الى طالب
هو التحقيق ان قولهم ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له ومتاخر عنه يحتمل معنيين الاول ان ثبوت شئ لشئ في الذهن اعني في مرتبة الحكاية فرع
ثبوت المثبت له في الواقع في اي ظرف كان والثاني ان ثبوت شئ لشئ في الواقع فرع ثبوت المثبت له في الواقع فان اريد المعنى الاول فهو
حق اذ لا ريب ان الحكاية بثبوت شئ لشئ ولو بثبوت الوجود للشئ او ثبوت ذاتياته او ثبوت صفة اخرى لا يمكن صدقها الا اذا كان المثبت
له موجودا في الواقع اذ لا يمكن ان يصدق الحكاية بثبوت صفة او شئ لما هو معدوم محض ولا شئ بحت ولا يلزم من ذلك تقدم الوجود
على الوجود اذ الحكاية بثبوت الوجود للشئ انما يمكن اذا كان ذلك الشئ موجودا فان الموجبات باسرها كاذبة حين عدم الموضوع ضرورة ان
الحكاية فرع المحكي عنه وهو المثبت له سواء كان نفس ذاته المتقررة او من حيث انضمام وصف الى نفس ذاته او حيثية اخرى لاحقة لذاته المتقررة
نعم صدق الحكاية بثبوت شئ لشئ لا يتوقف بحسب مصداقها على ثبوت المثبت له في الواقع كليا اذ ليس كل حكاية متوقفة بحسب مصداقها
على ثبوت المثبت له لان الحكاية بثبوت الذاتي للذات او ثبوت الوجود لها ليست متوقفة بحسب المصداق على وجودها اذ ليس في مثل هذا
الحمل تعدد بحسب المصداق حتى يكون هناك شئ ثابت وشئ مثبت له بل هناك شئ واحد هو نفس الذات ثم العقل يحلله الى ثابت ومثبت له
بل انما يحكم بصحته فيما يكون المحمول صفة زائدة عارضة للموضوع حتى يكون المحكي عنه ذات الموضوع مع صفة زائدة عارضة لها فيكون
ثبوت تلك الصفة متوقفا على ثبوت المثبت له واما المعنى الثاني من المعنيين فصحيح ايضا اذ لا شك في ان ثبوت شئ لشئ في الواقع فرع
تحقق المثبت له ولا ينتقض بثبوت الوجود والذاتيات للشئ اذ ليس هناك الا نفس الذات فالحق ان الحكاية بثبوت شئ لشئ فرع فعلية
المثبت له اي فرع نفس ذاته المتقررة وهذا هو المعنى بقولهم ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له وليس المراد به مفاده الانتزاعي بل المراد مصداقه
اعني نفس ذات المثبت له وهذا التحقيق من خواص هذا التعليق فان قيل ثبوت المحمول للموضوع في مرتبة الحمل مفاد العقد في الهليات المركبة
لا في الهلية البسيطة التي محمولها الوجود اذ مفاد العقد في الهلية البسيطة ثبوت الموضوع في نفسه لان وجود الشئ هو نفس موجوديته
وليس وجوده اي وجود الوجود وجودا رابطيا في الموضوع بل وجود الموضوع فمفاد زيد موجود ثبوت زيد لا ثبوت الوجود لزيد فليس له ثبوت
للغير وانما يضطر اليه في الحكاية للضرورة العقدية فضلا عن ان يستدعي ثبوت المثبت له ومما يؤيد كون وجود الشئ عبارة عن نفس موجوديته
ما قال الشيخ في التعليقات وجود الاعراض في انفسها هو وجودها في موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفا لها اي
لسائر الاعراض لحاجتها اي لحاجة سائر الاعراض الى الوجود حتى يكون موجودا يعني ان سائر الاعراض سوى الوجود محتاجة الى الوجود لتكون
موجودة واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا يعني ان الوجود لما لم يكن محتاجا الى الوجود في كونه موجودا لم يصح ان يقال ان وجوده
في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود سوى وجود الجسم بل بمعنى ان وجوده في موضوعه هو نفس وجود
موضوعه وليس له وجود سوى وجود الموضوع اعلم ان محصل الاعتراض ان ليس للوجود ثبوت للغير لانه ليس صفة قائمة بالماهية بل هو منتزع عن
نفس الماهية وهذا لا يصح الا على تقدير كون مصداق الوجود نفس الماهية بلا عروض عارض وكلام الشيخ مبني على ما ذهب اليه من ان مصداق

الوجود زائد على المهية الممكنة ومعناه على مذهبه ان الوجود مع كونه عرضا قائما بالمهية يخالف سائر الاعراض حتى ان لها وجوداً هو وجودها لمحالها وليس
للوجود وجود زائد على نفسه منتسب الى موضوعه والا تسلسلت الوجودات بل هو بنفسه ناعت لموصوفه مرتبط به لا بوجود ناعتي زائد عليه بخلاف
سائر الاعراض فان لها وجودا ناعتيا قائما به يرتبط مع موضوعاتها وليس معناه ان الوجود الذي مصداقه نفس المهية ليس له وجود زائد على نفسه
بل وجوده في موضوعه هو نفس وجود موضوعه بخلاف سائر الاعراض حتى يصح التائيد اذ على هذا التقدير لا معنى لكون الوجود عرضا ولا لكون
مصداقه موضوعا له كما لا يخفى على من له فهم سليم ثم في كلام الشيخ كلام لان الوجود على تقدير كونه عرضا لا بد وان يكون امرا زائدا على المهية قائما
بها حالا فيها فلا معنى للفرق الذي ذكره بين الوجود وبين سائر الاعراض اذ على تقدير حلول الوجود في المهية يكون للوجود وجود ناعتي في
المهية قطعاً والفرق بين عرض وعرض في هذا الحكم تحكم محض قلنا لا يلزم من ان لا يكون وجوده في نفسه وجوداً في الموضوع ان لا يكون
له وجود في الموضوع يعني ان الوجود وان لم يكن موجودا بنفسه وقائما بالموضوع قيام الصفات الانضمامية بموصوفاتها لكن لها وجود بمنشأ
انتزاعه فلا يلزم من عدم كون الوجود موجودا بنفسه في الموضوع ان لا يكون له وجود في الموضوع وقيام به قيام الصفات الانتزاعية بموصوفاتها
كيف وقيام الوجود بالمهية ضروري لان مصداق حمل المشتق قيام المبدأ فلو فرض ان الوجود غير قائم بالمهية لم يصدق قولنا زيد موجود مثلاً
وانت تعلم ان الوجود لو كان قائما بالمهية لكان عرضا والمهية موضوعا بالقياس اليه فاما ان يكون قيامه بها قياما انضماميا او قياما انتزاعيا
والاول باطل قطعا لما عرفت وعلى الثاني يكون الوجود موجودا بوجود المهية فيلزم عروض الشئ لنفسه بالضرب المستحيل على ان الاوصاف في
الاتصاف الانتزاعي ليست موجودة بوجود مغائر لوجود الموصوفات بل ليس الوجود الا للموصوفات بحيث يصح انتزاع الاوصاف عنها فقيام
الاوصاف الانتزاعية بموصوفاتها عبارة عن صحة انتزاعها عن موصوفاتها وليس لها بالحقيقة قيام بموصوفاتها واطلاق القيام هناك
على سبيل المجاز فالمشتق الذي مبدؤه وصف انتزاعي ليس صدقه على شئ منوطا بقيام مبدئه بموصوفه حقيقة فصدق مطلق المشتق على شئ غير مستلزم
لقيام مبدأ الاشتقاق فتامل ثم ان ما قال ههنا مناف لما قال في فواتح الحواشي ان الوجود ليس بعرض وايضا قد ذهب الشيخ الرئيس وغيره من
المحققين من القدماء الى ان كل قضية مركبة من ثلثة اجزاء الطرفين والنسبة والمتاخرون الى ان كل قضية مركبة من اربعة اجزاء بناءً على اعتبارهم
النسبة التقييدية وعلى التقديرين لا بد في كل قضية سواء كانت هلية بسيطة او مركبة من نسبة حاكية واذا كان في مرتبة الحكاية ثبوت شئ لشئ وجب
ان يكون في مرتبة المحكي عنها ايضا ثبوت الوجود للمهية ليصح الحكاية قال في الحاشية الحاصل ان الحكاية متحدة مع المحكي عنه واذا كان في الحكاية امر ليس
في المحكي عنه لم يكن الاتحاد بينهما انتهى اعلم انه قال المحشي في حواشي شرح التهذيب المحمول الذي هو الوجود وجوده هو وجود الموضوع والمحمول الذي هو غير
الوجود وجوده هو وجود للموضوع فالهلية البسيطة بحسب المحكي عنه ونفس الامر لا يحتاج الى الوجود الرابطي وبحسب الحكاية والعقد الذهني يحتاج اليه
بخلاف الهلية المركبة فانها بحسب كلا الاعتبارين يحتاج اليه وقال ايضا الحكاية نفس مفهوم القضية والمحكي عنه هو مصداقها والنسبة انما هي في الحكاية
بدون المحكي عنه والتغاير بينهما التغاير بالذات لا بالاعتبار وما اشتهر ان الصدق مطابقة النسبة الذهنية للنسبة الخارجية والكذب عدمها كلام مؤول
بان المراد بالنسبة منشأ انتزاعها وهذا مناف لما قال ههنا كما لا يخفى والتحقيق ما قال في حواشي شرح التهذيب واعلم انه قال بعض الاكابر تحقيقه التحقيق ان
مصداق الهلية البسيطة نفس تقرر الموضوع فليس هناك وصف قائم يحكي عنه بخلاف الهليات المركبة وليس للوجود الذي به الموجودية قياماً

بالمهية الموجودة والمحكي عنه في القضية مطلقا كون الموضوع بحسب نفس الامر اي من غير اعتبار المعتبر بحيث يصح انتزاع النسبة عنه بحيث يحكي عنه عن حاله الواقعي وهذا قد يكون نفس تقرر الموضوع وقد يكون تقرره بحيث يصح انتزاع الصفة عنه او بحيث ينضم اليه الصفة والمستدعي لتقرر الموضوع على سبيل التوقف ما يكون حكاية عن التقرر مع وصف زائد ولا تظن ان ليس للموجودية المصدرية قياما بالمهية اصلاً كما زعم الصدر المعاصر للمحقق الدواني لان هذه مكابرة لا يلتفت اليها بل لها قيام بالمهية لكن ليس موجوديتها باعتبارها كيف وهو معنى منتزع بعد تقررها مرتبة الآثار واذا اريد الحكاية عن قيام هذا المعنى المصدري الانتزاعي فهي مثل الحكاية عن قيام سائر صفات المهيات كالشيئية ونحوها داخلة في الهليات المركبة ولا بد لها من وجود رابطي وانت تعلم ان ما افاد من كون مصداق الهلية البسيطة نفس تقرر الموضوع في غاية التحقيق اذ الهلية البسيطة عبارة عن قضية محمولها الوجود وهي حالية عن تقرر الموضوع اذ الوجود حكاية عن نفس ذات الموضوع لا عن امر زائد على نفس ذات الموضوع ولا اتصاف للمهية بالوجود اصلاً لانه ليس من عوارض المهية كما سبق منا مفصلا واما قال في تزييف كلام الصدر المعاصر للمحقق الدواني ان للوجود المصدري قياما بالمهية فمما لا يدري محصله اذ الوجود لما كان حكاية عن نفس الذات ومرتبة الحكاية انما هي في الذهن فمفهوم الوجود الذي هو نفس حكاية ذهنية ليس قائما الا بالذهن لا بنفس المهية فلا يكون عارضا لنفس المهية في نفس الامر ويكون الحكم بكونه لاحقا للمهية كاذبا غير مطابق للواقع واما قوله واذا اريد الحكاية عن قيام آه فعجيب جدا اذ الحكاية عن قيام الوجود بالمهية لا يمكن ان يكون هلية مركبة اذ القضية التي محمولها الوجود او الموجود هلية بسيطة كما تقرر عندهم نعم اثبات مفهوم سوى الوجود سواء كان من جوهريات الحقيقة او من عرضياتها من حيز الهل المركب وبالله التوفيق ومنه الوصول الى التحقيق

قوله فيلزم كون الشئ آه يعني على تقدير كون الوجود صفة زائدة قائمة بالمهية يلزم كون المهية موجودة قبل قيام الوجود بها اذ لا معنى لقيام الصفة بما هو معدوم محض فيلزم كون الشئ موجودا مرتين مع قطع النظر عن كون الوجود السابق عين الوجود اللاحق او غيره فان كان الوجود السابق عين اللاحق يلزم تقدم الشئ على نفسه وان كان غيره يلزم التس في الوجودات واورد عليه انه لا يلزم الاستحالات التي ذكرتم الا اذا كان للشئ الواحد وجودات متعددة في ظرف واحد اذ على تقدير ان يكون للشئ الواحد وجودات متعددة في ظروف متعددة يجوز ان يكون لذلك الشئ وجودان احدهما خارجي والآخر ذهني ويكون ثبوت الوجود الخارجي للشئ موقوفا على وجوده في الذهن وثبوت وجوده في الذهن لا يكون موقوفا على الوجود الخارجي حتى يلزم تقدم الشئ على نفسه بل يكون موقوفا على وجوده في ذهن آخر وهكذا فلا يلزم الا التس في الوجودات وهي لكونها اعتبارية منقطعة بانقطاع الاعتبار وان قيل انه يلزم التس في الاذهان قلنا التس في الاذهان وان كان لازما لكنه ليس بمحال لما قال وهي غير مرتبة يعني ان الاذهان المتعددة غير مرتبة فلا يلزم التس في الامور المرتبة حتى يكون مستحيلا واورد عليه بانه لا فائدة في اعتبار تعدد الظروف فان اللازم على تقدير وحدة الظرف ايضا التس في الوجودات التي هي امور اعتبارية واجيب عنه بان كون الشئ الواحد موجودا بوجودات متعددة في ظرف واحد بين الاستحالة بخلاف تعدد الوجودات بحسب تعدد الظروف اذ لا استحالة فيه اصلا في زعمه قال بعض الاعلام لما كان الوجود الذهني مخصوصا بالعلم الانطباعي يكفي لبطلانه لزوم التس في الصور الادراكية المتميزة بحسب التشخص تمايزا انحاء الوجودات المرتبة وايضا الترتيب في الوجودات يستلزم الترتيب في الاذهان ولو بالعرض وذلك يكفي لبيان الاستحالة فيها بالاولية والثانوية الى غير ذلك فيجري فيها البرهان وكون الوجود من الامور الانتزاعية غير ضار لانها متحققة في نفس الامر بتحقق منشأ انتزاعها والحق انه لا معنى لكون المهية متصفة بالوجود في ذهن من الاذهان لان قيام الوجود بالمهية واتصافها بالوجود على تقدير

كون الوجود عارضاً في نفس الامر وهو موجوديتها في نفس الامر ولا ريب ان موجودية المهية في نفس الامر ليست عبارة عن كونها معروضة لحيثية ذهنية
ولا مشروطة بحيثية ذهنية ولا منوطة بلحاظ الذهن اذ موجودية المهيات ليست مرهونة بلحاظ لاحظ وبالجملة اتصاف المهية بالوجود في ذهن من الاذهان
ليس الا في مرتبة الحكاية الذهنية ولا كلام في هذه المرتبة بل في اتصاف المهية بالوجود في نفس الامر وليس معنى موجودية المهية على تقدير كون الوجود
عارضاً لها في نفس الامر الا اتصاف المهية بالوجود في نفس الامر واما معنى الوجود الذي يصف به الذهن المهية في مرتبة الحكاية الذهنية فهو قائم
بالذهن لا بالمهية فتامل وانت تعلم ان الحاصل في الخارج غير الحاصل في الذهن بحسب الحقيقة الشخصية وان كانا متحدين بحسب الحقيقة النوعية
وكذا الحاصل في ذهن والحاصل في ذهن آخر متغايران بحسب الحقيقة الشخصية وان كانا متحدين بحسب الحقيقة النوعية ولا شك ان القول
بان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له انما يقتضي ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت شخص المثبت له لا ثبوت ما هو مشارك له بالنوع فثبوت
الوجود الخارجي لا يكون فرعاً الا لثبوت الشخص الخارجي والموجود الذهني ليس عين الشخص الخارجي بل غاية الامر الاتحاد في الحقيقة النوعية فهذا لا يستلزم
كونه فرعاً له وكذا ثبوت الوجود الذهني لا يكون فرعاً الا لثبوت هذا الشخص المثبت له لا للوجود في ذهن آخر فانه ليس عين ذلك الشخص وان كان مشاركاً
له في الحقيقة النوعية فقول المورد انه يجوز ان يكون ثبوت الوجود الخارجي موقوفاً على وجوده في الذهن وثبوت وجوده في الذهن موقوفاً على وجوده
في ذهن آخر غير صحيح قال بعض الاكابر حقه هذا كلام متين لكنه لو تم لانهدم ما اصر عليه المحشي من ان الوجود من المعقولات الثانية وان ظرف عروضه
الذهن لانه لما كان للوجود في الذهن مغائر لما في الخارج لا يكون ظرف عروضه الذهن فلا بد ان يكون ظرف عروضه الخارج والا لا يبقى العروض
في نفس الامر وقد اجيب عنه اي عن الايراد المذكور بان ثبوت الوجود لشيء واتصافه به في كل ظرف فرع لوجود الموصوف في هذا الظرف فلا يفيد
كون احدهما في ظرف والآخر في ظرف آخر وما ذكره المورد انما يتم لو كان ظرف ثبوت الوجود مغاير الظرف ثبوت المثبت له ومحصل هذا الجواب وجوب
اتحاد ظرف الثبوت والمثبت له وحاصل جواب المحشي وجوب الفرعية بالنسبة الى شخص المثبت له واعترض عليه اي على هذا الجواب بان اتحاد ظرف الثبوت
والمثبت له مسلم لكن ثبوت الوجود للمهية انما هو الذهن فلا يتوقف الا على وجود المهية في الذهن وعلى هذا ثبوت الوجود الذهني الذي هو في ذهن
من الاذهان كان في ذهن آخر فكان فرعاً للوجود في الذهن الآخر والحاصل ان اتصاف المهية بالوجود الخارجي في ذهن زيد متوقف على وجودها
في هذا الذهن واتصافها بهذا الوجود انما هو في ذهن بكر مثلاً بان يكون ظرف الاتصاف ذهن بكر اي يكون ظرف اتصاف المهية بالوجود في ذهن
زيد ذهن بكر بان يلاحظ ذهن بكر ان المهية متصفة في ذهن زيد فيكون ظرف الاتصاف ذهن بكر بسبب هذه الملاحظة وظرف الوجود ذهن زيد
لوجود المهية في ذهن زيد فيكون اتصاف المهية بالوجود في ذهن زيد فرع الوجود في ذهن بكر فلزم اتحاد ظرف الثبوت والاتصاف ووجود
الموصوف اعني ذهن بكر وهكذا الى غير النهاية فكل ظرف لوجود لا يكون اتصاف المهية به في ذلك الظرف بل في ظرف آخر ولا بد ان يكون وجود
الموصوف مقدماً على الاتصاف في ظرفه فظرف الوجود غير ظرف الاتصاف بذلك الوجود وان كان ظرف الوجود والموقوف عليه هو بعينه ظرف
الاتصاف وعلى هذا موجودية الاشياء في ظرف ليس بالاتصاف بالوجود في ذلك الظرف لانه في الملاحظة الذهنية ولا يخفى انه اي هذا الاعتراض
قليل الجدوى لان ظرف الاتصاف ليس مغاير الظرف الوجود يعني ان القول بكون ظرف الاتصاف مغاير الظرف الوجود لا يجدي شيئاً
لان ظرف الاتصاف ليس مغاير الظرف الوجود فان المراد من الاتصاف ما يكون في مرتبة الحلول والمحكي عنه وهو عبارة عن الوجود الخاص

للصورة الحاصلة فى الذهن المخصوص فلو كان الاتصاف فى ذهن آخر يلزم وجود هذه الصورة فى ذلك الذهن فيلزم قيام عرض واحد فى محلين والحاصل ان ظرف الاتصاف وظرف الوجود واحد ولا يمكن ان يحصل الشئ الحاصل فى ظرف بوجود حاصل فى ظرف آخر ووجه كون الاعتراض قليل الجدوى انه وان افاد كون ظرف الاتصاف وظرف الوجود والموقوف عليه للاتصاف واحدا لكنه لا يندفع الجواب بهذا القدر لان المراد بالاتصاف ما هو فى مرتبة الحلول والمحكى عنه بمعنى مصداق الحمل فتامل قال فى الحاشية انه ظاهر ان المعترض القائل بتغاير ظرف الوجود والاتصاف خلط بين المطابق بالفتح والمطابق بالكسر انتهى يعنى ان المعترض قد اشتبه عليه المحكى عنه بالحكاية فان ظرف الحكاية يجوز ان يكون مغاير الظرف الوجود واما ظرف المحكى عنه فلا يمكن ان يكون مغايرا لظرفه فان المحكى عنه مصداق القضية وهو عبارة عن تقرر الموضوع فى نفسه او تقرره على صفته والكلام ههنا فى المحكى عنه لا فى الحكاية وهذا وان كان حقا لكن المحشى سيصرح بان ظرف الوجود الخارج وظرف اتصافه الذهن وعلى هذا يجوز ان يكون ظرف الوجود الذهن فظرف اتصافه ذهنا آخر وكيف لا يكون ظرف الاتصاف وظرف الوجود واحدا والشئ اذا حصل فى ذهن لا يمكن ان يحصل فيه بالوجود فى ذهن آخر يعنى ان اتصاف الشئ بالوجود فى ظرف عبارة عن كونه فيه بحيث يصح انتزاع الوجود عنه لان الكلام فى الاتصاف الحاصل فى درجة المحكى عنه فلا يمكن ان يحصل الشئ فى ظرف بالوجود فى ظرف آخر ضرورة ان الوجود وهو الحصول المصدرى فوجود الشئ فى ظرف هو حصوله فى ذلك الظرف ولا معنى للان يوجد الشئ فى ظرف ويكون الوجود قائما به فى ظرف آخر فان قلت انه ان جعل ظرف اتصاف المهية بالوجود الملاحظة دون الذهن والخارج كما نقل عن بعض المحققين ليسهل الامر لان ثبوت الوجود للمهية انما هو فى الملاحظة فوجود المثبت له المتوقف عليه هذا الثبوت هو الملاحظة ضرورة ان ثبوت الشئ للشئ فى الملاحظة لا يستدعى الا ملاحظة المثبت له فانه اى ثبوت الشئ فى الملاحظة عبارة عن ملاحظة ثبوت الشئ للشئ فلا يلزم الا ملاحظة المثبت له قبل هذا الثبوت لا ثبوت المثبت له فى الواقع حتى يلزم الاشكال الذى ذكره المستدل قال بعض الاكابر قدس سره ان الحاصل فى الذهن الشئ المتشخص بالتشخص الذهنى المكتنف بالعوارض الذهنية ويكون مبدأ الانكشاف معلومه الذى هو الشئ من حيث هو اى مع قطع النظر عن التشخص الذهنى وعوارضه الذهنية فيلاحظ هو نفسه وقد يجعل مرآة لملاحظة امر آخر متحد معه فالموجود فى الملاحظة ان كان عبارة عن هذا الملحوظ الموجود بوجود ظلى فى ضمن هذا الشخص المكتنف الذهنى فهو موجود ذهنى والاتصاف بالوجود فرع للوجود الذهنى لهذا الملحوظ فاتصافه بهذا الوجود الا فرع لوجود ذهنى آخر ورجع الاشكال قهقرى وصعب الامر كما كان وان كان عبارة عن الموجود بوجود آخر فلا بد من بيانه فان الضرورة قاضية بان ليس للملحوظ وجود سوى هذا الوجود الذهنى والخارجى قلت بل لا يسهل الامر فان الكلام فى المطابق بالفتح لا فى المطابق بالكسر فتامل يعنى ان كلام المستدل فى المطابق بالفتح اى المحكى عنه الذى يكون فيه الحلول لا فى المطابق بالكسر اى فى مرتبة الحكاية وليس ظرف المحكى عنه الملاحظة حتى يسهل الامر وانت تعلم ان هذا الكلام يدل على ان ظرف المطابق بالفتح اعنى المحكى عنه ليس هو الذهن فلا يكون ظرف عروضه الا الخارج مع قطع النظر عن خصوص الملاحظة الذهنية فمطابق زيد موجود مثلا لا يكون الا الخارج او نفس الامر مع قطع النظر عن خصوص الملاحظة الذهنية فلا يكون هذه القضية ذهنية بل يكون اما خارجية او حقيقية فلا يكون الوجود من المعقولات الثانية التى ظرف عروضها خصوص الذهن ولا يكون القضايا المنعقدة منها ذهنيات مع انه سيصرح بان الوجود من المعقولات الثانية وان القضايا المنعقدة منها ذهنيات

قوله لان جميع آه حاصله ان الوجود لو كان عارضا للمهية لكان للمهية وجود قبل عروض الوجود اذ لا معنى لعروض الوجود وقيامه بما هو معدوم محض فلا بد هناك من وجود آخر هو ايضا عارض ولا بد من تقدم المهية على هذا الوجود ايضا وهكذا فيلزم التسلسل ومع ذلك فلا بد هناك من وجود هو عين المهية لان جميع هذه الوجودات العارضة الغير المتناهية كالوجود الاول في عروضها للمهية فيجب ان يكون لها وجود قبل هذا المجموع اذ لا يمكن اتصاف المعدوم بالصفات الوجودية وهذا الوجود لا يكون زائدا والا لم يبق المجموع مجموعا فثبت المطلوب وهذا اي القول بكون الوجود عارضا للمهية قبل جميع الوجودات العارضة الغير المتناهية مبني على ان العلة الخارجية للمجموع وهي التي تفيد وجود المعلول من دون ان يدخل في قوام المعلول حقيقة علة لكل جزء منه كما سيأتي في موضعه ووجه البناء عليه ان وجود الموصوف شرط لوجود الصفة وثبوتها له والشرط من العلل الخارجية وهي كما تكون علة للمجموع تكون علة لكل جزء منه بخلاف العلل الداخلة كالمادة والصورة فانه لا يجب ان تكون علة لجميع اجزائه وذلك لان حاجة المركب عبارة عن حاجة اجزائه فليس له حاجة اخرى سوى حاجة الاجزاء فليس له علة سوى علة الاجزاء واذا لم يكن موجد الكل موجدا لكل جزء لم يكن موجدا للكل لانه عبارة عن جميع الاجزاء وما قال بعض ناظري (يعني ملا حسن) كلام المحشي ان هذه المقدمة لو تمت لاستلزمت ان يرتفع الكلية والجزئية عن العالم ضرورة احتياج الكل الى جزئه وهم يصرحون بعلية الاجزاء للكل في الخارج وان قيدت العلة بالتامة فيدفع النقض فان الاجزاء علة ناقصة للكل ويتم الاستدلال على اثبات الواجب فان الكلام ههنا في العلة التامة ولكن لم يتم ما قصده المحشي من توقف الاستدلال على المقدمة المذكورة فان وجود المثبت له علة ناقصة لوجود المثبت ليس بشيء لان الكلام ههنا في العلة الخارجية لا في العلة مطلقا واذا عرفت هذا فلا يرد ما قال ميرزاجان انه ان اريد بالجميع المجموع اي مجموع الوجودات من حيث المجموع فنختار ان الوجود السابق عليه اي الوجود الذي كان قبل الاتصاف بهذا المجموع هو الوجود الداخل فيه اي في هذا المجموع بل نقول كل واحد منها يصلح لهذا وهو غير المجموع المتقدم وان اريد كل واحد منها فنقول عروض كل واحد لا يلزم ان يكون مسبوقا بوجود واحد سابق على كل واحد بل يكون ذلك بان يكون عروض كل واحد واحد مسبوقا بواحد آخر وقد تحقق في السلسلة هذا الوجود آخذا الى غير النهاية فلا يثبت وجود آخر غير هذه الوجودات يكون عينا اذ المفروض ان كل واحد منها مسبوق بواحد منها قوله الوجه الثالث آه حاصله ان الوجود لو كان زائدا على المهية عارضا لها فاما ان يكون متصفا بالوجود او بالعدم لا سبيل الى الثاني والا لزم اتصاف الشيء بنقيضه وعلى الاول ننساق الكلام في وجود الوجود وهلم جرا الى غير النهاية فيلزم من وجود شيء وجود اشياء لامتناهية مترتبة في الخارج فان قيل هذا الوجه اي الوجه الثالث الدال على عينية الوجود على تقدير تمامه يدل على ان لا يكون شيء من الاعراض التي هي زائدة على معروضاتها قطعا زائدا فان السواد مثلا لو كان زائدا على مهية الاسود لكان له سواد آخر لامتناع ان يكون لا اسود وذلك لانه لو كان لا اسود يلزم اتصافه بلا سواد والا يلزم ارتفاع النقيضين فيكون السواد متصفا بنقيضه فينتقل الكلام اليه اي الى السواد الآخر بان يقال لو كان السواد الآخر زائدا على السواد يكون له سواد آخر ويلزم التسلسل فلا بد وان يكون السواد عين الاسود وفيه ما قيل ان هذا الوجه انما يدل على عدم زيادتها على انفسها لا على عدم زيادتها على معروضاتها فان الوجود مثلا لو كان زائدا على نفسه ولم يكن عينها لكان له وجود آخر والا لكان معدوما فيلزم اتصافه بنقيضه وكذلك السواد لو كان زائدا على نفسه لكان له سواد آخر لامتناع ان يكون لا اسود فان قول المستدل لو كان له وجود آخر وسواد آخر يتوجه على تقدير عدم زيادتها على المهيات ايضا فان الوجود وجود والسواد

وان فرض انه عين الموجود او عين الاسود مع فرض انه زائد على نفسه لابد ان يكون له وجود آخر لامتناع اتصافه بنقيضه قلنا مقصود المستدل
ليس ان الوجود المصدري الانتزاعي لو كان زائدا لكان له وجود آخر ويلزم التسلسل اذ على تقدير كونه زائدا انما يلزم التسلسل في الاعتباريات وهو ليس
بمستحيل بل المقصود ان الوجود الحقيقي الذي به الموجودية وهو منشأ انتزاع الوجود الانتزاعي ومصداق لحمله لو كان زائدا على المهية لكان
له وجود آخر لامتناع ان يكون معدوما اذ لو كان معدوما كان امرا انتزاعيا فلا بد له من منشأ الانتزاع اذ لا وجود للانتزاعيات الا بوجود منشأها
فيكون الموجود حقيقة منشأ انتزاعه فلا بد وان يكون موجودا والا لكان هذا الوجود ايضا انتزاعيا ويجب ان ينتهي بالآخرة الى منشأ هو الوجود
حقيقة واذا فرض زيادة الوجود في كل موجود ننقل الكلام ويلزم التسلسل قال في الحاشية وذلك لان الوجود الحقيقي لو كان متصفا بنقيضه
اي بالعدم لكان امرا انتزاعيا فكان له منشأ الانتزاع وكان هذا المنشأ هو الوجود او المنتهي اليه انتهى بخلاف سائر الاعراض كالسواد مثلا
على تقدير زيادته على الجسم لا يجب ان يكون اسود قال بعض الفضلاء بل لا يكون اسود لان مصداق حمل المشتق قيام المبدأ سواء كان
حقيقيا بان يكون مغايرا للمحل ولو بالاعتبار او غير حقيقي وهو ما يرجع الى عدم القيام بالغير بل بنفسه وكلاهما منتفيان في السواد القائم بالجسم
مثلا فلا يرد النقض بسائر الاعراض وما اورد عليه بانه يجب زيادة الوجود على سائر الاعراض والا لم يصح حمل الموجود عليها فان مصداق
حمل المشتق قيام المبدأ ولا قيام للوجود بالاعراض حقيقيا لعدم المغايرة على زعمهم ولا غير حقيقي وهو ما يرجع الى عدم القيام بالغير اذ الاعراض
ليست كذلك فتامل مع ان التناقض بالذات انما هو بين الوجود والعدم هذا جواب آخر بناؤه على ان العدم لا يضاف الا الى الوجود سواء
كان وجودا في نفسه او وجودا رابطيا فاللاسواد معناه رفع وجود السواد في نفسه او سلب ثبوته لشئ آخر فهو نقيض لوجود السواد لا للسواد
فاذا كان السواد لا اسود لا يلزم اتصاف الشئ بنقيضه حقيقة لان اللاسواد ليس نقيضا له بل هو نقيض لوجود السواد وفيما افاده بعض الاكا
برمن ان حقيقة التناقض كون مفهومين بحيث يلزم من صدق كل في نفس الامر او على موضوع كذب الآخر فيها او عليه وبالعكس وهذا المعنى
غير مختص بالوجود والعدم الا ان يراد بهما الوجود والعدم الرابطيان ويختص التناقض بالقضايا ثم على التنزل اللاسواد وان لم يكن نقيضا
للسواد لكنه لازم للنقيض قطعا فيلزم الاستحالة فان قيل الاستحالة مختصة بالنقيضين بالذات يقال هذا الحكم محض اذ بناء الاستحالة على ان الصدق
يقتضي الاتحاد والتناقض يقتضي التباين ويشترك النقيضان فيه مطلقا فتامل فان قلت قول المستدل لامتناع اتصاف الوجود بالعدم الذي
هو نقيضه ليس بشئ اذ لا يلزم من اتصاف الوجود بالعدم اتصافه بنقيضه لان الوجود على راي من قال بعينيته متعدد يعني ان الموجود معان متعددة
عند من يقول بعينية للمهية ضرورة كون المهيات متعددة وكذا العدم له معان متعددة على هذا التقدير اذ العدم سلب الوجود فحاله حاله فاذا كان
الوجود متعددا يعني على تقدير زيادته اذا كان الوجود موجودا كان موجودا بوجود زائد عليه مغاير له واذا كان معدوما يكون معدوما بسلب ذلك
الوجود الآخر فح لا يلزم اتصافه بنقيضه بل اتصافه بنقيض وجوده الذي هو غيره قال بعض الاكابر قدس سره هذا الايراد غير وارد على المقصود لان
الوجود الحقيقي لا يتصف بالعدم بان يصدق عليه المعدوم سواء كان هذا العدم نقيضا له او لوجوده والمراد من النقيض في قوله لامتناع اتصافه
بالعدم الذي هو نقيضه اعم من ان يكون نقيضا له او نقيضا لوجوده قلت عينية الوجود لا يستلزم تعدده ولا تعدد العدم كما سبقت الاشارة
اليه يعني ان عينية الوجود لا يستلزم تعدده كما مر من المحشي في ذيل قول الشارح فالحصر ممنوع لجواز ان يكون كل من الوجود والعدم معنى واحدا

مشتركا على تقدير العينية ايضا فعلى تقدير كون الوجود زائدا لو كان الوجود معدوما يلزم اتصافه بنقيضه لان كلا منهما نقيض الآخر بحسب معنى واحد مع ان المقدر زيادة الوجود لا عينيته فلا تغفل يعني ان المفروض كون الوجود زائدا فلا يلزم التعدد في الوجود ولا في العدم لانه لا تعدد الا على تقدير العينية وعلى تقدير كونه زائدا يكون معنى واحدا وفيه ما فيه قال في الحاشية وذلك لان الزيادة ايضا لا يستلزم الوحدة كما ان العينية لا يستلزم التعدد فيجوز كونه متعددا مع كونه امرا زائدا فلو كان معدوما لم يلزم اتصافه بنقيضه فلا يتم الدليل انتهى الا ان يقال في الجواب هذا الوجه من الدليل مبني على اشتراك الوجود معنى كما هو المشهور من القائلين بزيادته وما قال بعض ناظري كلام المحشي ان الوجود على تقدير الزيادة يجوز ان يكون كليا متكثر النوع فيكون حصته عارضا له ومغايرا معه فعلى تقدير اتصاف الوجود بالعدم لا يلزم اتصافه بنقيضه بل اتصافه بنقيض وجوده الذي هو غيره ففيه ان الكلام ههنا في الوجود الذي هو مصداق الوجود بالمعنى المصدري ومنشأ الانتزاعه وهو ليس كليا متكثر النوع بل الكلي المتكثر النوع انما هو الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي وليس الكلام فيه كما لا يخفى فتامل ولا تغفل **قوله** انما المستحيل آه يعني ان الوجود ليس موجودا لانه من المعقولات الثانية فيختار انه معدوم واتصاف الشئ بنقيضه بالحمل الاشتقاقي ليس بمستحيل انما المستحيل اتصافه بالحمل المواطاتي بان يقال الوجود عدم واعترض عليه المحشي بقوله اعلم ان التناقض بين امرين انما هو باعتبار الصدق على امر آخر من جهة واحدة بحيث يلزم من صدق كل كذب الآخر فيتحقق التناقض بين المشتقين كما يتحقق من مبدئهما كالموجود والمعدوم لان مدار التناقض انما هو صدقهما على امر واحد بالحيثية المذكورة وهو يتحقق في المبدأ والمشتق كليهما غاية الامر انه يتحقق في المبدأ باعتبار الحمل الاشتقاقي وفي المشتق باعتبار الحمل المواطاتي وممكن ان يكون لشئ واحد نقيضان احدهما باعتبار حمل الاشتقاقي والآخر باعتبار حمل المواطاة كالوجود فان نقيضه بالاعتبار الاول العدم اذ الوجود اذا كان محمولا على شئ بالاشتقاق بان يقال انه ذو وجود فيعتبر في نقيضه الحمل الاشتقاقي ايضا فيكون نقيضه بهذا الاعتبار العدم لان حمله على شئ آخر انما هو بالاشتقاق وبالاعتبار الثاني اللاوجود اذ الوجود اذا كان محمولا على شئ بالحمل المواطاتي يجب ان يعتبر في نقيضه هذا الحمل ايضا فيكون نقيضه اللاوجود ويجوز صدق احد النقيضين على الآخر مواطاة بان يصدق عليه حملا بالعرض اذ لا يصح حمل نقيض الشئ عليه باعتبار الحمل الذاتي كما يقال الجزئي لاجزئي يعني ان مفهوم الجزئي ليس بجزئي بل مفهومه كلي لصدقه على كثيرين واللامفهوم مفهوم اذ المفهوم عبارة عما يحصل في الذهن ومعنى اللامفهوم ايضا حاصل فيه فيصدق عليه انه مفهوم فما قال الشارح من استحالة اتصاف الشئ بنقيضه بالحمل المواطاتي ليس بشئ ويجوز صدق كل من النقيضين على كل منهما من جهتين بالحمل العرضي كمفهوم كل من الموجود والمعدوم اذ يصدق عليه الموجود من حيث انه موجود في الذهن والمعدوم من حيث انه معدوم في الخارج يعني ان الموجود والمعدوم مع كونهما نقيضين يصدق كل منهما على الآخر بجهتين مختلفتين اذ الموجود في الذهن من حيث وجوده فيه يصدق عليه انه موجود ويصدق عليه المعدوم ايضا من حيث كونه معدوما في الخارج وكذا المعدوم في الخارج يصدق عليه المعدوم من حيث انه معدوم في الخارج ويصدق عليه الموجود ايضا من حيث كونه موجودا في الذهن وكذا يجوز صدق النقيضين باعتبار حمل المواطاة وحمل الاشتقاق على امر آخر بان يصدق احدهما بطريق حمل المواطاة والآخر بطريق حمل الاشتقاق كما اذا كان الشئ موجودا ولا يكون عين الوجود كما يقال انه لا وجود باعتبار الحمل المواطاتي وموجود باعتبار الحمل الاشتقاقي ومما ينبغي ان يعلم ان طائفة من المفهومات وهي التي يعرض حصتها لانفسها محمولة على انفسها حملا بالعرض

بحيث ينعقد قضية طبعية او مهملة قد مائية صادقة فی ضمنها ولا يسری الحكم الى الافراد ولا نحمل المفهومات على انفسها بالحمل المعتبر فی المحصورات
ضروری لا محال لتوهم التخصيص فيها وهذا انما يكون اذا كانت مبادی تلك المفهومات قائمة بها كالموجود والمطلق لانه موجود ومطلق والماهية المطلقة
لانها ماهية مطلقة والممكن العام لانه ممكن عام وما اشباهها كالكلی والشئی وامثالها وبعضها محمولة عليها نقائضها بهذا الحمل بحيث ينعقد قضية طبعية او مهملة
مذكورة كاللامفهوم فانه اذا حصل معناه فی الذهن صدق عليه انه مفهوم فلا يصدق على نفسه والجزئی لان مفهومه صادق على كثيرين فيصدق
عليه اللاجزئی دون الجزئی والممكن الخاص اذ موجود مفهومه فی الذهن ضروری فلا يصدق على نفسه بل يصدق عليه نقيضه ونظائرها قال بعض الاكا
قه حمل نقائض هذه المفهومات على انفسها بالحمل المعتبر فی المحصورات ای بالحمل الساری الى الافراد ممتنع ولعل هذا هو مراد الشارح بقوله واما المستحيل
اتصافه مواطاة فلا اشكال فی كلامه اصلاً وانت تعلم انه لا ريب فی استحالة حمل النقيض على النقيض الآخر بالحمل المعتبر فی المحصورات لكن لا يصح
ان يكون مراد الشارح هو هذا لانه جوز صدق احد النقيضين على الآخر بالحمل الاشتقاقی فلو كان المراد بالحمل الحمل المعتبر فی المحصورات فيجوز حمل احد النقيضين
على الآخر بالاشتقاق بالحمل المعتبر فی المحصورات فيكون ما يصدق عليه احد النقيضين اشتقاقا يصدق عليه النقيض الآخر ايضا اشتقاقا مع انه محال
قطعاً ولا يتوهم ان عدم العدم من هذا القبيل يعنی ان عدم العدم من قبيل المفهومات التی يصدق عليها نقائضها حملاً بالعرض لان عدم العدم
نقيض للعدم المطلق ولا يصدق على عدم العدم انه عدم فيصدق عليه نقيضه فصار من قبيل المفهومات التی يصدق عليها نقائضها حملاً بالعرض ووجه
فساد هذا التوهم ما بينه بقوله لان العدم الذی هو نقيض للعدم المطلق يعنی عدم العدم الذی هو نقيض العدم المطلق محمول عليه ای على عدم العدم بالحمل
الذاتی لا بالحمل العرضی فكيف يكون من قبيل المفهومات المذكورة ووجه حمله عليه حملاً بالذات ما بينه بقوله لان العدمات المخصوصة حصص للعدم المطلق
لان الحصة عبارة عن الكلی مع التقييد والعدمات المخصوصة تحصلت من العدم المطلق مع اعتبار الخصوصيات والعدم المطلق نوع لها
فيكون العدم عين تلك الحصص فيكون حمل العدم المطلق على العدمات المخصوصة حملاً ذاتياً لا عرضياً وعدم العدم من العدمات المخصوصة فيكون
حمل العدم عليه حملاً ذاتياً فلا يكون عدم العدم من قبيل المفهومات التی يحمل عليها نقائضها قال فی الحاشية والتحقيق وما يحكم به النظر الدقيق هو ان
فی بحث التقابل ان العدم المضاف اليه فی عدم العدم ان كان بمعنی سلب الوجود المطلق فهو مقابل وغير محمول لامتناع اجتماعهما وان كان
بمعنی السلب المطلق فهو محمول وغير مقابل وبهذا يندفع الشبهة المشهورة انتهی اعلم انه قال المحشی فی بحث التقابل العدم بمعنی سلب الوجود المطلق
يقابل العدم المضاف لامتناع اجتماع العدم المطلق بمعنی سلب الوجود المطلق وعدم العدم المطلق بهذا المعنی نعم العدم المطلق بمعنی السلب
المطلق لا يقابل العدم المضاف اليه لامكان اجتماعهما وذلك لان السلب المطلق على وجهين الاول ان يلاحظ مع الاطلاق والثانی ان
يلاحظ نفس طبعيته لا مع الاطلاق وسلبه على الوجه الاول غير معقول لكونه مبطلا لنفسه فهو على الوجه الثانی ويجتمع مع ثبوته فی ضمن فردين انتهی وحاصله
ان العدم المضاف اليه فی عدم العدم ان اخذ بمعنی سلب الوجود المطلق فهو نقيض له وغير محمول عليه لامتناع اجتماعهما وان اخذ بمعنی السلب الاعم
من الوجود فان اخذ على الاطلاق فسلبه غير معقول وان اخذ نفسه من حيث هی من دون لحاظ الاطلاق فسلبه ليس نقيضاً له وبالجملة العدم
الذی هو محمول على عدم العدم ليس نقيضاً له وما هو غير محمول نقيض له وفيه ما افاد بعض الاكابر قدس سره انه ان اراد بقوله فسلبه على الوجه الاول غير
معقول ان سلبه على الوجه الاول لا مفهوم له اصلا فهو ظاهر الفساد كيف وسلب السلب الماخوذ من حيث الاطلاق مفهوم متعقل البتة وان

اراد انه ليس له مصداق محقق لكن لا يلزم منه ان لا يكون بينه وبين ما اضيف اليه تناقض فان استحالة مصداق مفهوم لا ينافي كونه نقيضا لشئ
اصلا ثم انه دفع التوهم المذكور بالاضراب عما قال اولاً فقال بل نقيضه اى نقيض عدم العدم ليس محمولا عليه اى على عدم العدم اصلاً لا بالذات
ولا بالحمل العرضى لان نقيضه اى نقيض عدم العدم عدم عدم العدم وهو ليس محمولا على عدم العدم لا العدم الذى هو نقيض الوجود يعنى العدم
الذى هو نقيض الوجود وليس نقيضا لعدم العدم حتى يلزم حمل النقيض عليه قال فى الحاشية لانه على تقدير ان يكون عدم العدم نقيض العدم
يلزم ان يكون للعدم نقيضان احدهما الوجود والآخر عدم العدم حاصله ان التناقض فى عدم العدم ليس بين المضاف والمضاف اليه والا يلزم
ان يكون للعدم المضاف اليه نقيضان احدهما الوجود والمرفوع به والآخر العدم الذى يضاف اليه ويرفعه وقد تقرر ان التناقض نسبة وحدة
لا يمكن تحققها الا بين مفهومين واما عدم صدقها على شئ واحد فلان عدم العدم مساوق للوجود والمرفوع بالعدم المضاف اليه وفيه كلام اما اولا
فلانه مبنى على ان نقيض الشئ عبارة عن رفعه وان المرفوع ليس بنقيض فنقيض عدم العدم هو عدم عدم العدم لا مرفوعه الذى هو العدم مع
ان الحق ان كلا من الرفع والمرفوع نقيض للآخر واما ثانيا فلانه لو سلم ان المرفوع ليس بنقيض فلا ريب ان المرفوع لازم مساو لنقيض
الرفع والمراد بالنقيض ههنا ما يعم هذا اللازم المساوى واما ثالثا فلان كلامه فى الحاشية يدل على ان العدم المرفوع بعدم العدم بمعنى سلب
الوجود فمعنى عدم العدم سلب سلب الوجود وليس الامر كذلك لان متوهم صدق نقيض عدم العدم عليه انما يتوهم فى عدم العدم الذى مرفوعه
السلب المطلق الاعم من سلب الوجود وسلب السلب بمعنى نفس السلب هكذا افاد بعض الاكابر قدس سره وبهذا اى بما فهم من كلام المحشى ان النقيض
عبارة عن رفع الشئ يندفع الاشكال بان للعدم نقيضين الوجود وعدم العدم وقد تقرر ان التناقض لا يكون الا بين مفهومين وجه الدفع
ان نقيض العدم انما هو عدم العدم لا الوجود لان نقيض الشئ عبارة عن رفعه فلا يكون للعدم نقيضان بل نقيضه واحد وهو عدم العدم ولا يخفى
ان الاشكال انما يتوجه فى التناقض بين القضايا وقد مر ما يغنى بدفعه واما التناقض فى المفردات فهو عبارة عن التباعد ولا ضير فى ان يكون مفهوما
متساويان واقعان على غاية البعد من مفهوم وكذا يندفع الشبهة المشهورة وهى ان عدم العدم المطلق فرده ونقيضه يعنى ان العدم المطلق
يصدق على عدم العدم وغيره من العدمات المخصوصة فيكون عدم العدم فرداً للعدم المطلق وهو نقيض له ايضا لكونه سلبا له وبينهما اى بين
الفردية والتناقض تدافع اذ الفردية تقتضى الحمل والتناقض يقتضى امتناعه انتهى وجه الاندفاع ان المرفوع ليس نقيضا للرفع فالعدم المطلق
نوع لعدم العدم وليس نقيضا له والحق ان الاشكال غير مندفع بهذا الجواب اما اولاً فلان الاشكال انما هو لزوم كون الشئ فرداً ونقيضا لشئ
واحد وهو لازم واما ثانيا فلان المرفوع وان لم يكن نقيضا لكنه لازم مساو للنقيض قطعا فيلزم كون الشئ نوعا ولازما مساويا للنقيض وهو ايضا
محال وما قال المحشى فى بحث التقابل فجواب هذا الاشكال من انه ان اريد بالعدم المطلق سلب الوجود المطلق فعدمه ليس فرداً له وان اريد السلب
المطلق فعدمه ليس نقيضا له يعنى ان العدم بمعنى السلب المطلق لا يقابل العدم المضاف اليه لامكان اجتماعهما وذلك لان السلب المطلق على
وجهين الاول ان يلاحظ مع الاطلاق والثانى ان يلاحظ نفس طبيعته لا مع الاطلاق وسلبه على الوجه الاول غير معقول لكونه مبطلا لنفسه فهو
على الوجه الثانى ويجتمع مع ثبوته فى ضمن فردين فقد عرفت سخافته مما سبق وذلك لان للسائل ان يختار الشق الثانى ويقول عدم العدم
بهذا المعنى صورته حاصلة فى العقل قطعا وهو عدم مطلق مضاف الى نفسه فيكون حصة منه وفرداً له ايضا فيكون نقيضا له بلا ريب غاية الامر

ان يكون صدقه على شئ محالا فی الواقع وهذا غیر ضار فی کونه نقیضا لشئ فلزم کون شئ واحد فردا ونقیضا فافهم واجاب المحقق الدوانی فی الحاشیة
القدیمیة بان هذا العدم المقید من حیث انه عدم مقید مع قطع النظر عن خصوصیة القید نوع منه ومن حیث انه رفع العدم مقابل له فالمنظور
الیه فی الاعتبار الاول هو کونه عدما مقیدا بقید وبالاعتبار الثانی هو کونه رفع العدم وسلبه فالموضوع مختلف بالاعتبار واورد علیه صاحب
الافق المبین بان المقید باعتبار مطلق التقیید اذا کان نوعا من العدم کان باعتبار الخصوصیة اخری بان یکون کذلک ونوعیة الاول باعتبار
طبیعة العدم غیر مدافعة لان یکون الثانی ایضا نوعا منه بل محققة لذلک واجاب عنه المحشی فی مبحث التقابل بان حاصل کلامه ان هذا
العدم من حیث هو عدم مقید بقید ما لا بالخصوصیة فرد له فان مناط الفردیة هو التقیید بقید ما وخصوصیة القید ملغاة ومن حیث هو
رفع مقید بخصوصه نقیض له فان مناط کونه نقیضا له هو کونه رفعا له من حیث هو رفع له بخصوصه لا من حیث انه خصوصیة من خصوصیات
المقید ومحصله ان فردیة عدم العدم من حیث انه عدم مطلق قد قید بقید ما والفردیة لیست بناشئة عن خصوص القید اذ لو بدل هذا القید
بقید آخر کانت الفردیة علی حالها بخلاف کونه نقیضا فانه اعتبر فیه خصوص القید اذ لو بدل هذا القید لم یبق نقیضا فموضوع الفردیة هو عدم العدم
من حیث انه عدم مقید بقید وموضوع النقیضیة ایضا نفسه لکن من حیث کونه مقیدا بهذا القید المخصوص وفیه ان عدم العدم من حیث
انه مقید بقید مخصوص یصدق علیه انه عدم صدقا ذاتیا سواء کانت الفردیة من حیث خصوص الفردیة او من جهة التقیید بقید ما فیلزم
الاستحالة اعنی صدق احد النقیضین علی الآخر صدقا ذاتیا واجاب صاحب الافق المبین بان عدم العدم فرد من افراد العدم باعتبار
انه طبیعة العدم مع قید لا من حیث خصوص الفردیة فی نحو لحاظ التعین والابهام فانه من حیث تلک الخصوصیة هو هذا الفرد بخصوصه
وهو شئ هو غیر طبیعة الفرد فی ذلک اللحاظ ومقابل له من حیث الخصوصیة لا من جهة مطلق الفردیة ولا اظن بک ان تشک فیما یحکم فطرة
العقل ما لم تکن سقیم الطباع وهو ان التدافع انما هو بین التقابل وبین مطلق الفردیة لا بینه وبین تخصیص بخصوصیة هذه الفردیة علی التمیز من
غیر ان یجعل النظر الیهما مخلوطا بلحاظ نحو الفردیة غیر متمیز عنه وان کان ذلک لنحو وهذه الخصوصیة متخالطین فی الوجود وانت تعلم ما فیه من التمحل
اما اولا فلان الفردیة مطلقا سواء کانت نحوها او خصوصها مناف للنقیضیة قطعا اذ المنافاة بینهما لیس الا للزوم اجتماع النقیضین وفی هذا
خصوصها ونحوها سواء لا تفرقة بینهما وبالجملة لا معنی للقول بان مطلق الفردیة مناف للتقابل وخصوصها مجامع له واما ثانیا فلانه اذا کان
عدم العدم بخصوصه فردا ونقیضا للعدم المطلق فقد صدق العدم المطلق الذی هو عینه ونقیضه علیه صدقا بالذات وهذا محال قطعا والحق
ما افاده بعض الاکابر قدس سره ان العدم الذی اضیف الیه العدم فی عدم العدم مفهوم عام شامل للنقیضین اعنی عدم الوجود وعدم عدم الوجود
فعدم العدم الذی هو نقیضه ورافع له فی قوة رفع النقیضین فلیس له مصداق اذ لا خارج عن النقیضین حتی یکون له مصداق فح لا استحالة فی
فردیة شئ لنقیضه المستحیل اذ غایة ما یلزم من تحققه الفرضی اجتماع النقیضین ولا قباحة فیه لانه فی قوة ارتفاع النقیضین وقد اشتهر ان
ارتفاع النقیضین یستلزم اجتماعهما ولا یلزم اجتماع النقیضین فی الواقع لاستحالة صدق عدم العدم علی شئ فی الواقع والحاصل ان الفردیة
والنقیضیة یستحیل ان یجتمعا فی مفهوم صادق فی نفس الامر علی شئ لانه یستلزم اجتماعهما فی شئ واما المفهوم الذی یمتنع ان یصدق علی شئ
فی نفس الامر فلا امتناع فی ان یجتمع فیه الفردیة والنقیضیة ومفهوم عدم العدم لیس بصادق فی نفس الامر لانه فی قوة رفع النقیضین

الا ان العدم بمعنی السلب المطلق امر شامل للنقيضين فرفعه فی قوة رفع النقيضين فلا مضايقة فی استلزام فردية لنقيضية التی فی قوة اجتماع
النقيضين فان ارتفاع النقيضين مستلزم لاجتماعهما كما هو المشهور وهكذا يكون كل مرتبة شفعية نقيضا للمرتبة الوترية التی هی فوقها يعنی
ان كل عدم مضاف واقع فی المرتبة الشفعية من سلسلة العدمات المتبدأة من الوجود نقيض للعدم الواقع فی المرتبة الوترية منها الی حيث ينقطع
الاعتبار الا ان يقال فی توجيه كلام المتوهم ان العدم الذی يضاف اليه العدم فی عدم العدم هو مطلق العدم الاعم من عدم العدم وعدم
الوجود وعدم عدم الوجود فكان عدم العدم حينئذ اعم من عدم العدم الذی هو نقيضه ومحمولا عليه حملا بالعرض فيكون عدم العدم صادقا
علی عدم عدم العدم الذی هو نقيضه صدقا عرضيا والحاصل ان العدم المضاف اليه فی عدم العدم هو مطلق العدم اعم من ان يكون
عدم العدم او عدم الوجود او مطلقا بان يلاحظ ذلك من حيث هو هو فالعدم المضاف اعنی عدم العدم يكون اعم من عدم العدم
وعدم عدم الوجود وعدم العدم الملحوظ من حيث هو فمفهوم عدم العدم يصدق علی عدم عدم العدم صدقا عرضيا فصار من قبيل المفهومات
التی يصدق عليها نقائضها حملا عرضيا ثم ان هذا الاستثناء لا يصح متصلا فان ما تقدم ليس الا ان عدم العدم لا يحمل عليه نقيضه لان
نقيضه الرفع وهو غير محمول الا المرفوع ومآل هذا الكلام ان عدم العدم محمول علی نقيضه الذی هو عدم عدم العدم فظاهر انه لا علاقة
له بما تقدم فيجب ان يحمل الا علی لكن والغرض منه ان عدم العدم ليس نقيضه محمولا عليه لكن هو محمول علی نقيضه الذی هو عدم عدم العدم
ان اخذ العدم المضاف اليه اعم من عدم العدم وعدم الوجود وعدم عدم الوجود هكذا افاد بعض الاكابر قده لكنه ای عدم العدم بهذا
الاعتبار ای باعتبار اخذ العدم المضاف اليه من حيث العموم صار اعم من نفسه لكون مفهوم عدم العدم الذی هو رفع للعدم الاعم
من عدم العدم وعدم الوجود صادقا علی نفسه ونقيضه لتحقق عدم العدم فيهما فكان محمولا علی نفسه ايضا حملا بالعرض فكان من قبيل
حمل المعنی الواحد علی النقيضين لا من قبيل ما يصدق عليه نقيضه بذلك الحمل كما توهم المتوهم واورد عليه اولا بان المضاف اليه فی عدم
العدم لما كان بمعنی السلب الشامل للنقيضين فيكون رفعه فی قوة رفع النقيضين فلا يكون له مصداق لا لنفسه ولا لغيره فلا يكون اعم
من نفسه وثانيا ان العدم اعم من عدم العدم لا اخص فيكون سلبهما بالعكس فيلزم ان يكون عدم عدم العدم اعم من عدم العدم
لا اخص فان قيل المراد بالعدم المضاف اليه طبيعة السلب من حيث هو اعنی موضوع المهملة فرفعه يكون بانتفاء فرد منه فلا يكون فی
قوة رفع النقيضين وانعكاس النسبة انما يكون اذا اخذ المسلوب الشیء المطلق اعنی موضوع الطبيعية حتی يكون انتفاؤه بانتفاء جميع الافراد
يقال ان الكلام فی عدم العدم الذی هو نقيض العدم وح لا يكون نقيضا له ويمكن وضع ضابطة كلية ههنا بان كل كلی هو مع نقيضه
شامل لجميع المفهومات ضرورة لامتناع ارتفاع النقيضين ومن جملتها نفس هذا الكلی فيجب ان يصدق هو او نقيضه عليه فان كان مبدؤه
متكرر النوع المشهور ان الكلی المتكرر النوع عبارة عن الكلی الذی يكون محمولا علی نفسه بنحوين من الحمل الحمل الاولی والحمل الاشتقاقی فيصدق
علی نفسه مرة علی انه عين حقيقته ومرة علی انه عارض له ومحمول عليه بالاشتقاق والمحشی قد عدّ الكلی المحمول علی نفسه بالحمل العرضی ايضا من
الكليات المتكررة النوع وبالجملة ان كان الكلی بحيث يكون مبدؤه متكرر النوع كالموجود والممكن وغيرهما فهو محمول علی نفسه حملا بالعرض والا
ای وان لم يكن مبدؤه متكرر النوع فنقيضه محمول عليه لما الاول فلان مبدأ الاشتقاق عارض لنفسه وهو مستلزم لعروضه للمشتقة

الذي هو نفس الكلي لان عروض الشيء للشيء يستلزم عروضه للمشتق منه من حيث هو مشتق منه وعروض مبدأ الاشتقاق لا يستلزم
حمل مشتقه عليه وفيه ان هذا لا يتم على رأي المحشي ولا على المشهور اما على المشهور فلان المبدئية عارضة للمبادي وليست بعارضة للمشتقات
واما على رأي المحشي فلان الامور العارضة للمبادي المحمولة عليها حملاً بالعرض ليست بعارضة للمشتقات ومحمولة عليها كذلك كما لا يخفى واما الثاني
فلانه لو لم يكن كذلك اي لو لم يكن نقيضه محمولاً عليه لكان محمولاً على نفسه لامتناع ارتفاع النقيضين وحمل الشيء على نفسه يستلزم عروض
مبدأ الاشتقاق له وهو يستلزم عروض الشيء لنفسه وذلك لانه اذا كان نفسه محمولاً على نفسه كان مبدأ اشتقاقه عارضا له فيكون
عارضا للمبدئية لان كلما يعرض للمشتق يعرض للمبدأ فيكون المبدأ متكررا بالنوع وهو خلاف الفرض لانه قد فرض عدم تكرره وفيه ان عروض
كلما يعرض للمشتق للمبدأ غير مسلم الا ترى ان الاشتقاق عارض للمشتق وليس بعارض للمبدأ فتفكر **قوله** وان سلم الخ حاصله انه لو سلم
كون الوجود موجودا على تقدير كونه زائدا وجزءا فلا نسلم انه موجود بوجود آخر لان كون الوجود زائدا انما هو فيما سوى الوجود واما الوجود فهو
موجود بنفسه لا بوجود زائد عليه فان كل وصف يلحق الغير فهو زائد عليه واما ثبوته فليس امرا زائدا على نفسه بل هو عينه لا يقال الوجود
على تقدير كونه زائدا على المهية يكون قائما بها بلا ريب والوجود القائم بالغير يمتنع ان يكون له وجود هو عينه لان قيامه بالغير انضماما او
انتزاعا يستدعي الاحتياج اليه ضرورة ان القيام عبارة عن الوجود الناعتي وهو لا يمكن ان لا يكون محتاجا والسر فيه ان الوجود
على تقدير كونه زائدا حال ومعروضه محل والحال منحصر في العرض والصورة والمحل في الموضوع والمادة ولا شك ان الوجود ليس بجوهر
فليس بصورة فتعين كونه عرضا والعرض لا بد وان يكون محتاجا الى محله وموجوديته بنفسه لا بوجود زائد عليه يستدعي عدم الاحتياج
فاقول يكون الوجود زائدا على المهية عارضا لها ويكون وجود الوجود عينه متنافيان لانا نقول العينية ينافي الاحتياج اذا كان
الوجود قائما بنفسه يعني ان عينية الوجود ينافي احتياجه الى شيء اذا كان الوجود قائما بنفسه كوجود الواجب جل شانه فانه موجود بنفس
ذاته من غير احتياج الى الغير اذ لو كان محتاجا الى الغير لم يكن موجودا بنفسه اما اذا كان قائما بغيره كوجود الممكن فلا ينافيه بل يؤكده يعني اذا كان
الوجود قائما بالغير فعينية الوجود لا يستدعي عدم الاحتياج بل يؤكد الاحتياج فان القيام بالغير يوجب الاحتياج فاذا كان للشيء القائم
وجود هو عينه كان احتياجه اليه من حيث نفسه ومن حيث موجوديته كليهما معا قال بعض الفضلاء ومن ههنا يستنبط ضابطة هي ان الشيء
القائم بذاته كالانسان مثلا اذا كان له وجود هو عينه كان موجودا بوجود قائم بنفسه فيكون واجبا لذاته والشيء القائم بالغير اذا كان له وجود قائم
بالغير هو عينه كان موجودا بوجود قائم بالغير فيكون ممكنا لان عينية هذا النحو من الوجود والمحتاج الى الغير لذلك الشيء القائم بالغير المفتقر اليه مؤكد
للامكان ثم التحقيق في هذا المقام انك قد عرفت فيما سبق ان مصداق الوجود بالمعنى المصدري ومنشأ انتزاعه نفس المهية بلا زيادة امر وعروض
عارض وهي نفسها مجعولة بالجعل البسيط ولا يلزم من عدم كون الذات الممكن متقررة الا بجعل الجاعل ان لا يكون نفس ذات الممكن مصداقا
للوجود وان يكون الوجود مسلوبا عنه في مرتبة ذاته والا لزم سلب الذات عنها في مرتبة الذات اذ مطابق الحكم يكون الذات الممكنة نفسها هي
الذات الممكنة المتقررة وليس للممكن ذات متقررة الا بجعل الجاعل وانما يلزم من عدم كون الممكن ذاتا متقررة الا بجعل الجاعل صحة سلب الوجود
عنه بمعنى ليسية نفس الذات كما يلزم من كون مطابق الحكم بحمل الذات الممكنة على نفسها وحمل ذاتياتها عليها هي الذات المتقررة صحة سلب

نفسها وذاتياتها بمعنى ليسية نفس الذات للذات لان يكون نفس الذات مصداقا لنفسها وذاتياتها وانما يمتنع ان يسلب عنه الوجود اذ هي
ذات مصداق للوجود فلا يلزم ان يكون الذات التي هي مصداق الوجود بنفس ذاتها واجبة بالذات بل يجوز ان تكون محتاجة الى جاعل
بجعلها جعلاً بسيطاً فكون الذات بنفسها مصداقا للموجودية لا يستلزم الوجوب الذاتي كما هو المشهور في افواه القوم وبهذا ظهر ما في
كلام المحشي من السخافة وما في الضابطة التي ذكرها بعض الفضلاء من الوهن والرخاوة والتحقيق ان الوجود بالمعنى المصدري امر اعتباري
متحقق في نفس الامر بمعنى تحقق منشأ انتزاعه اذ تحقق الانتزاعيات عبارة عن تحقق مناشي انتزاعها وبمعنى ما به الموجودية موجود بنفسه
بل واجب لذاته وذلك لان معنى كون الشئ اعتباريا متحققا في نفس الامر ان يكون موصوفه بحيث يصح انتزاعه عنه فههنا ثلثة امور
الاول المنتزع عنه وهو المهية من حيث هي والثاني المنتزع وهو الوجود بالمعنى المصدري والثالث منشأ الانتزاع وهو الوجود بمعنى ما به
الموجودية وهو الوجود القائم بنفسه الواجب لذاته اعلم ان كلام المحشي في هذا الباب في غاية الاضطراب فتارة يقول منشأ انتزاع وجود الممكن
شخص واحد واجب لذاته مباين للممكنات مباينة ذاتية وتارة يقول ان منشأ انتزاعه الانتساب اليه تعالى والحق انه قد اشتبه عليه المنتزع
منه بعلة الانتزاع اذ لا شك في ان الوجود المصدري منتزع عن الممكنات ومطابق صدقه ومصداق حمله ليس امرا خارجيا عنها مباينا
محضا لها ضرورة نعم علة مصداقه منفصلة عنها مباينة لها وليس الكلام فيها انما الكلام في مصداق الوجود وعلى ان ذلك الامر المباين ان
كفى في موجودية الاشياء باسرها بنفسه لزم تحقق الكل بتحققه وبطلانه ظاهر وان لم يكف لم يكن مصداقا لوجود جميع الممكنات وايضا على هذا
التقدير لا يصح طريان العدم على شئ من الاشياء لتحقق مصداق وجودها دائما فان التجأ الى ان لكل من الممكنات الموجودة انتسابا خاصا الى
ذلك الامر الواحد وارتباطا مخصوصا به وتلك الانتسابات والارتباطات هي مناشي انتزاع الوجود عن الممكنات ومصاديق وجوداتها
يقال تلك الانتسابات والارتباطات نسب واضافات متاخرة عن تحقق المنتسبين فلا يمكن ان يكون مصاديق لوجوداتهما
وايضا تلك الانتسابات والارتباطات اما انضمامية او انتزاعية على الاول لا يمكن ان تكون صفات انضمامية للممكن كما سيبطله المحشي
وعلى تقدير كونها صفات انضمامية للواجب يلزم اما ان لا يعدم ممكن ما او مجامعة العدم للوجود وعلى الثاني مصداق الوجود ومنشأ
انتزاعها ان كان ذات الواجب سبحانه بطل حديث الانتسابات والارتباطات وان كان صفات زائدة على الواجب سبحانه يلزم
ما لزم فتامل لا لان الوجود ليس قائما بالمهية لا على وجه الانضمام والا يلزم تاخره عن وجود الموصوف ضرورة توقف وجود الصفة
في الاتصاف الانضمامي على وجود الموصوف فيلزم كون الممكن موجودا قبل وجوده فان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق
يلزم تقدم الشئ على نفسه والا يلزم التسلسل واورد عليه بانه يجوز ان يكون انضمام الوجود الى المهية كانضمام الفصل الى الجنس فلا يلزم كون
المنضم اليه مقدما واجيب بانه لا انضمام للفصل في مرتبة كونه فصلا بل هو في تلك المرتبة عين الجنس لا تغاير بينهما بحسب الوجود فضلا
عن الانضمام بل انما هو منضم في مرتبة كونه صورة ومأخوذا بشرط لا شئ فافهم ولا على وجه الانتزاع والا يلزم حين انتزاع الوجود المصدري
انتزاع آخر بل انتزاعات غير متناهية يعني على تقدير اتصاف مهية الممكن بوجوده اتصافا انتزاعيا لا بد من منشأ لهذا الوجود حقيقة والا
يكون اختراعيا محضا ولا يمكن ان يكون ذلك المنشأ انتزاعيا والا فللكلام في منشأ آخر ولو ذهبت المناشي الى غير النهاية فلا بد لتعذر

المناشي الغير المتناهية من منشأ حافظ لواقعيتها اذ واقعية الانتزاعيات انما تكون بواقعية منشئها فهذا المنشأ هو الوجود حقيقة ويلغو تلك الانتزاعيات ولما بطل الشقان ثبت ما هو المطلوب وانت تعلم انه لا يلزم من بطلان كون الوجود صفة انضمامية وانتزاعية كونه عين الواجب سبحانه فلا يثبت ما هو مطلوب المحشي فافهم ذلك فانه تحقيق شريف **قوله** وثانيها آه يعني ان ثاني المذاهب في الوجود مذهب الحكماء وهو ان مصداق الوجود المصدري في الواجب نفس ذاته الحقة وفي الممكنات صفة زائدة منضمة الى ذواتها هي مصححة لانتزاع هذا المعنى الانتزاعي وقال المحشي تحقيق المقام ان حقيقة الوجود ليس ما يفهم منه من المعنى المصدري لان هذا المعنى متحقق باعتبار العقل وانتزاع الذهن وحقيقته متحققة مع قطع النظر عن ذهن الذاهن واعتبار المعتبر كما يشهد به الضرورة العقلية فما قال الشيخ المقتول ان ليس للوجود حقيقة سوى هذا المعنى الاعتباري المعقول خلاف ما يشهد به الضرورة العقلية اذ لو لم يكن للوجود حقيقة سوى هذا المعنى الاعتباري كان موجودية الاشياء باعتبار المعتبر ولعل معنى كلامه ان ليس الوجود صفة منضمة الى المهية كما هو زعم المشائية فمفهوم الوجود مغاير لحقيقته وتلك الحقيقة على ما يحكم به النظر الدقيق منشأ لانتزاع هذا المفهوم ومصداق لحمله ومطابق لصدقه يعني ان تلك الحقيقة مصداق لهذا المفهوم المصدري لا ان هذا المفهوم عنوان لها وصادق عليها كما زعمه الاكثرون منهم المص والشارح ظنا منهم ان الوجود المصدري له حقيقة وراء مفهومه الانتزاعي وهو صادق عليها ويعبرونها بفرد الوجود المصدري وذلك لان فرد الوجود المصدري منحصر في حصته وليس له فرد سوى الحصة المتخصصة بالاضافة او التوصيف فلا يمكن ان يكون له فرد موجود في الخارج يحمل عليه المعنى المصدري مواطاة الا ان يقال المراد بفرد الوجود المصدري وحقيقته الذات التي هي منشأ لانتزاعه فتامل جيدا وهي اي تلك الحقيقة في الممكن زائدة لانه موجود لغيره فمصداق حمل الوجود عليه امر زائد عليه وفي الواجب عين ذاته لانه موجود لذاته فمصداق حمل الوجود عليه نفس ذاته من غير اعتبار امر آخر اعلم انك قد عرفت فيما سبق ان الوجود لا يمكن ان يكون صفة زائدة قائمة بالمهية في نفس الامر وان نسبته الى المهية سواء كانت الذات واجبة او ممكنة نسبة الانسانية الى الانسان فليس في الانسان مهية ووجود زائد عليها كما انه ليس في الانسان انسان وانسانية زائدة عليها وبالجملة نسبة الوجود الى المهية ليس نسبة العوارض المنضمة او المنتزعة الى مهية المعروض والا يكون مصداق الوجود امرا زائدا على المهية قائما بها انضماما او انتزاعا وهو باطل قطعا اذا عرفت هذا فاعلم انه لا فرق بين الواجب والممكن في كون مصداق حمل الوجود نفس الذات بلا زيادة امر وعروض عارض انما الفرق بين الذات الواجبة والمهية الممكنة بان لا ذات للممكن بلا جعل جاعل بخلاف الواجب وهذا النحو من الفرق لا يوجب كون مصداق الوجود عليه امرا زائدا عليه فان قلت مصداق حمل الوجود على الممكن ذاته من حيث الاستناد الى الجاعل يقال هذه الحيثية لا يخلو اما ان تكون تعليلية او تقييدية على الثاني مصداق حمل الوجود في الممكن لا يكون نفس المهية بل امرا زائدا عليها قائما بها انضماما او انتزاعا وهو خلاف ما تقرر وعلى الاول لا يكون بين مصداق الوجود في الواجب وبين مصداقه في الممكن تفرقة اصلا اذ الحيثية التعليلية خارجة عن المصداق فهي لا تصلح للفرق بين مصداق حمل الوجود على الذات الممكنة وبين مصداق حمله على الذات الواجبة اصلا بل يكون مصداق حمل الوجود ح في الممكن ايضا نفس الذات بلا زيادة امر وعروض عارض والا يلزم ان لا يكون مصداق حمل الذات والذاتيات ايضا نفس الذات بلا امر زائد ومطابق الحكم بكون الذا

الممكنة بنفسها هي الذات الممكنة المتقررة وليس للممكن ذات متقررة الا بجعل الجاعل نعم يلزم من كون الممكن ذاتا متقررة بجعل الجاعل صحة سلب
الوجود عنه بمعنى ليسية نفس الذات كما يلزم من كون مطابق الحكم بحمل الذات الممكنة على نفسها وحمل ذاتياتها هي الذات المتقررة صحة
سلب نفسها وذاتياتها عنها بمعنى ليسية نفس الذات لا ان لا يكون نفس الذات مصداقا لنفسها وذاتياتها فتأمل ولا تغفل

فالواجب سبحانه وجود خاص قائم بذاته انية محضة لا ماهية له قال الشيخ في التعليقات كل ما ماهية انية فلا ماهية له فالواجب ماهيته انيته فان الماهية
هي الحقيقة المعراة عن الاوصاف في اعتبار العقل وهو سبحانه منزه عن ان يلحقه التعرية وان يحيطه الاعتبار قال في الحاشية

اعلم انه وقع الاختلاف بين السيد صدر الدين محمد والمخدوم جلال الدين في ان للواجب ماهية ام لا فقال السيد انه هو الوجود لا ماهية له

لانها المعراة عن اعتبار الوجود وهو سبحانه منزه عن التحاق الماهية واحاطة الاعتبارات وقال المخدوم له ماهية هو وجوده انتهى قال بعض الفضلاء
من ناظري كلام المحشي لا شك انه تعالى بذاته مصداق حمل الوجود عليه ومبدأ الآثار فهو وجود خاص حقيقي بالاتفاق بينهما ولا نزاع الا
في اطلاق الماهية بالتفسير المذكور عليه فالسيد اعتبر فيها التعرية عن مفهوم الوجود وغيره من الاوصاف مطلقا فيجب ان تكون معقولة
مع قطع النظر عنها وكلية وهي مستحيلة فيه تعالى لانه وجود خاص قائم بذاته ومصداق لحملها في مرتبة ذاته فلا يمكن تعريته عنها في اعتبار
العقل فقال بانه لا ماهية له والمحقق الدواني اعتبر فيها التعرية في اعتبار العقل عن جميع القيود والاعتبارات الغريبة اللاحقة من الخارج
فيجب ان تكون معقولة ولو بوجه ما مع عزل النظر عن تلك القيود والاعتبارات ولا يجب كليتها فيجوز كونها هوية شخصية وهذه التعرية
ضرورية فيه عز مجده فقال باطلاقها عليه فالنزاع يرجع الى اختلاف الاصطلاحين وانت تعلم ان المحقق الدواني انما يقول انه تعالى
حقيقة بسيطة معراة في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات فهو اذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته بمعنى ان مصداق الحمل
في جميع صفاته هويته البسيطة التي لا تكثر فيها بوجه من الوجوه ولا يقول انه تعالى ذو ماهية كلية وكلام الصدر المعاصر ليس في نفي
الماهية بمعنى الحقيقة الكلية بل يقول انه تعالى موجود محض لا شيء موجود بخلاف الممكنات فانها اشياء موجودة فهو ينفي الذات ولا يخفى
وهنه وسخافته لانه لو لم يكن له ذات لكان الواجب تعالى لا شيئا محضا تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا فان قال انه ذات
بنفسها مصداق الوجود فيرجع الى ما قال المحقق الدواني وبالجملة الاختلاف الواقع بين المعاصرين في هذا المقام ليس يرجع الى اختلاف
الاصطلاحين كما يظهر لمن تتبع كلامهما ويحول حول ذلك اي يحول حول القول بان الواجب سبحانه وجود خاص قائم بذاته وانية محضة ولا ماهية
له ما قيل ان في الواجب تعالى ثلث وجودات الاول هو الوجود الحقيقي وهو عين ذاته والثاني الوجود المصدري المطلق والثالث حصة
الوجود المصدري وفي الممكن ايضا ثلث وجودات الوجود المصدري المطلق وحصته والوجود الخاص لكنها زائدة عليه وفي الواجب الاول
والثاني زائدان عليه تعالى دون الثالث لانتفائه هناك اذ عين الذات تنوب منابه في كونه مصداق الحمل فما هو مصداق الحمل ومنشأ
الانتزاع في الممكن مغاير لما هو في الواجب لكونه نفسه الا انه قائم مقام ما هو في الممكن فالواجب نفس ذاته قائم مقام الوجود فهو وجود
خاص قائم بذاته من غير احتياجه الى شيء وههنا كلام من وجهين الاول انه يلزم مما ذكر ان يكون الواجب موجودا بوجودين الوجود الذي
هو عينه وحصة الوجود المصدري وهو باطل قطعا والجواب عنه بان مناط الموجودية هو الوجود الحقيقي الذي هو نفس ذاته تعالى واما الثاني

فهو معنى اعتباري لا يصلح ان يكون مناطاً للموجودية هذا ورد عليه بانه على تقدير القول بعروض حصة من الوجود لا بد من القول بكونه موجوداً بهذا المعنى القائم به فيلزم كونه سبحانه موجوداً بوجودين واجيب عنه بان معنى المشتق معنى اجمالي محصله يرجع الى ما يترتب عليه آثار المبدأ فمعنى الاسود مثلاً ما يترتب عليه آثار السواد ومعنى القائم ما يترتب عليه آثار القيام فمعنى الموجود ما يترتب عليه آثار الوجود ولكن قد يترتب الآثار على ما صدق عليه ذلك المشتق بقيام مبدأ الاشتقاق كالاسود وقد يترتب الآثار على مصداقه بنفس ذاته بلا قيام المبدأ كالموجود بالقياس الى الواجب تعالى اذ يترتب آثار الوجود على نفس ذاته تعالى بلا قيام معنى به نعم العقل ينتزع عنه معنى الوجود ولكن لا دخل له في ترتب الآثار فتامل الثاني ان الوجود المصدري لو كان زائداً عليه تعالى فلا بد له من علة فاما ان يكون علته نفس ذاته تعالى فيلزم تقدم الذات عليه بالوجود او يكون علته غير الذات فيلزم الامكان وان قيل انه ليس زائداً عليه يقال فيلزم كون الواجب امراً اعتبارياً والجواب ان الامر الزائد لو كان له وجود مغاير لوجود الذات لكان محتاجاً الى العلة البتة واما لو كان مصداقه نفس تقرر الذات كان تابعاً للذات فان كانت الذات واجبة كان ذلك الامر الزائد غير محتاج الى علة اصلاً وان كانت ممكنة كان صدور الذات عن الجاعل بعينه صدور ذلك الامر الزائد عنه والوجود المصدري من القبيل الثاني فلا يجب ان يكون له علة ان لم يكن لمصداقه ومنشأ انتزاعه علة وحققه الامران للانتزاعيات نحوين من التقرر الاول تقررها بتقرر المنشأ وحاله حال المنشأ فان كان المنشأ واجباً كان هذا التقرر واجباً وان كان مجعولاً كان هذا التقرر ايضاً مجعولاً والثاني تقرره بعد الانتزاع في لحاظ الذهن وهذا التقرر لكونه مغاير التقرر المنشأ متاخر عنه وهو معلول سواء كان المنشأ واجباً او ممكناً ولا فرق في ذلك بين الوجود المصدري ومفهوم الموجود كما يفهم من كلام صاحب الافق المبين فتامل ويحول ايضاً حول ما حققه المحشي من ان حقيقة الوجود غير ما يفهم منه من المعنى المصدري وهو زائد في الممكن وعين في الواجب ما قيل ان محل الخلاف هو الوجود بمعنى مصدر الآثار والوجود الحقيقي الذي به الموجودية يعني ان الخلاف في العينية والزيادة انما هو في الوجود الحقيقي الذي هو مبدأ الآثار وما به الموجودية لا في الوجود المصدري الانتزاعي لانه زائد في الواجب والممكن جميعاً ولا يخفى ان هذا القول يدل على كون حقيقة الوجود مغاير المعناه المصدري سواء كان شخصاً واحداً مغايراً للممكنات كما هو مختار المحشي او وصفاً عارضاً في الممكنات وعين الحقيقة في الواجب كما هو المنقول عن المشائية **قوله والا لم يكن آه** يعني لو كان الوجود صفة زائدة على الواجب ولم يكن عينه لكان الواجب موجوداً قبل جميع الوجودات التي فرضت زائدة على ذاته ولا يكون هذا الوجود زائداً والا لم يكن ما فرض جميعاً جميعاً فيكون ذلك الوجود المتقدم عين ذات الواجب فثبت المطلوب هذا ورد عليه بانه لا يلزم على تقدير كون الوجود زائداً في الواجب ان يكون وصفاً قائماً به ليلزم ما لزم اذ يجوز ان يكون امراً مبايناً له وموجودية الواجب يكون لانتسابه اليه كما ذهب اليه المتالهون في وجود الممكن من ان الوجود غير قائم بالممكن فهو ليس موجوداً بقيام الوجود به بل بانتسابه اليه واجاب عنه المحشي بقوله وما ذهب اليه المتالهون من ان الوجود قائم بذاته وموجود بنفسه وغيره موجود لانتسابه اليه واطلاق الموجود عليه كاطلاق المشمس على الماء المسخن بالشمس فهو على تقدير ان يكون وجود الواجب عينه يعني ان ما ذهب اليه المتالهون في وجود الممكن من كونه عبارة عن الانتساب والارتباط الى الوجود القائم بذاته الموجود بنفسه انما يصح على تقدير كون وجود الواجب عين الذات فلا يصح القول في الواجب بان وجوده مباين لذاته والا لاحتاج الواجب في موجوديته الى امر مباين منفصل عنه تعالى بل يلزم الاحتياج الى الممكن وهو محال فلا بد من القول بان وجود

الواجب عينه وليس امرا منفصلا عنه فتامل **قوله** فان قلت آه اراد المعترض بالعلة العلة الموجدة في الخارج والالم يتوجه الاعتراض
لان الممكن مطلقا سواء كان موجودا خارجيا او امرا انتزاعيا محتاج الى العلة فلا وجه لابتناء الاحتياج الى العلة على الوجود الخارجي لان

الوجود الخارجي والامر الاعتباري في الاحتياج الى العلة الموجدة مطلقا متساويان اعلم ان حاصل الايراد ان كون وجود الواجب على تقدير
كونه زائدا محتاجا الى العلة مبني على كون الوجود موجودا في الخارج مع قطع النظر عن خصوص مرتبة الحكاية الذهنية وهو ممنوع لجواز ان يكون الوجود
امرا انتزاعيا منتزعا عن نفس ذاته بما هي هي فلا يكون متحققا في الواقع مع قطع النظر عن خصوص الملاحظة الذهنية حتى يكون محتاجا الى العلة
ومحصل جواب الشارح ان الكلام انما هو على تقدير كون الوجود زائدا على مهية الواجب ولا ريب في احتياج الاتصاف بالامور الاعتبارية
التي هي زائدة على ذات الموصوف الى العلة اذ الاتصاف بها متحقق في نفس الامر فلا بد له من علة اما المهية او غيرها وبهذا ظهر انه لا حاجة
الى ان يراد بالعلة العلة الموجدة في الخارج فافهم ويرد عليه اي على الاعتراض ان الكلام في الوجود الحقيقي الذي هو منشأ انتزاع الوجود
المصدري وهو ليس امرا اعتباريا كما سبق التلويح اليه وح يكون جواب الشارح على سبيل التنزل وقد يقال يجوز ان يكون الوجود من
لوازم ذاته تعالى وثبوت اللوازم للملزومات غير معللة فلا يحتاج الى علة وانت تعلم ان ثبوت لوازم المهية لها ليس لواجب بالذات
حتى لا يحتاج الى علة كيف ويمتنع ثبوت لوازم المهية حين عدمها فلا معنى لوجوبه بالذات فان الواجب بالذات ما يمتنع جميع انحاء عدمه
وههنا عدمها بعدم الذات ممكن فلا بد لها من علة سواء كان ذات الموصوف او غيرها **قوله** واجيب آه حاصله انا لا نسلم ان العلة لا بد
وان تكون متقدمة على المعلول بالوجود بل قد تكون العلة متقدمة على المعلول بنفس ذاتها لا بالوجود فيجوز ان تؤثر ذاته تعالى في
وجوده نفسها قبل الوجود واعترض عليه المحشي بقوله لا يخفى ان العلة يجب ان يكون لها نحو تحقق كما يشهد به الضرورة كيف والعلية
من العوارض التي يتوقف ثبوتها على ثبوت المثبت له وعدم المانع كاشف عن امر وجودي وهي العلة حقيقة فانقضح والواجب
لو كان علة لوجوده لكان متقدما عليه بالوجود الخارجي لا بالوجود الذهني لتقدمه على الاذهان كلها فلا مجال لان يتوهم انه يجوز ان يكون علة
لوجوده ومتقدما عليه بالوجود الذهني ثم ههنا كلام وهو ان لوازم المهية مستندة الى المهية من حيث هي هي من غير مدخلية الوجود مطلقا
في اقتضائها لها فمصداق حملها نفس المهية من حيث اقتضائها للخلط بها من غير مدخلية الوجود في الاقتضاء بالذات فيجوز ان يكون الوجود
من لوازم المهية للواجب تعالى ومن العوارض المعلولة لها بان يكون ذاته بما هي هي مقتضية للوجود من غير ان يتقدم عليه بالوجود
واجيب بان عدم مدخلية الوجود في الاقتضاء لا يوجب انفكاكها عنه في مرتبة الاقتضاء بل يجب ان يكون المقتضي في تلك المرتبة
متقررا ومخلوطا بالوجود لان الضرورة حاكمة بان الاقتضاء والتاثير لا يمكن من اللاشيء ولا ريب ان مرتبة الاقتضاء لصفة متقدمة
بالذات على حصول الصفة للمقتضي فلا يمكن تاثيره واقتضائه لصفة هي نفس وجوده بخلاف سائر الاوصاف المتفرعة على الوجود وهذا
على مذهب من قال ان لوازم المهية مستندة اليها من غير مدخلية الوجود مطلقا واما على مذهب من يقول بمدخلية الوجود مطلقا كالمحشي
فالامر اهون وبالجملة على كلا المذهبين يجب تقدم العلة على المعلول بالوجود فلا يمكن ان يكون المهية علة لوجودها وانت تعلم انه
لو كان مصداق الوجود نفس الذات بلا زيادة امر كما هو التحقيق فليس هو من عوارض المهية في نفس الامر فكيف يكون من اللوازم اذ هو

قسم من العوارض وان كان امرًا زائدًا على نفس المهية عارض لها في نفس الامر فهو من اللوازم البتة والقول بان عدم اعتبار الوجود في
المهية حين اقتضائها صفة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود حالة الاقتضاء فان انفكاكها عن الوجود وهي هي محال لا يتم على تقدير كون
الوجود زائدا على المهية عارضا لها واذا لم يتم على تقدير كون الوجود منتزعا عن نفس المهية اذ على تقدير كونه زائدا على المهية يكون لنفس المهية
مرتبة سابقة على الوجود وتكون المهية في تلك المرتبة متعرية عن الوجود الذي هو من عوارضها ولو يكون المهية في تلك المرتبة ذاتا حقيقية
ومصداقا لنفسها وذاتياتها لا يكون مصداقا للوجود ولا يكون لها بحسب تلك المرتبة الخلط بالوجود وفيه جواز ان تكون المهية بحسب تلك المرتبة
علة للوجود ولا يلزم تقدم وجودها على وجودها فان قيل كون المهية علة موثرة من دون وجودها غير معقول وكونها علة موثرة من دون
ان تكون متصفة بسائر العوارض معقول يقال كون المهية علة من دون ان تكون ذاتا حقيقية اصلا غير معقول البتة واما كون المهية
علة بحسب مرتبة هي بحسبها ذات حقيقية سابقة على جميع عوارضها العارض من عوارضها اللاحقة لها بعد مرتبة ذاتها فهو معقول قطعاً
انما يحكم بالضرورة العقلية ان ما ليس ذاتا حقيقية اصلا لا يمكن ان يكون علة لشيء ولا ريب ان المهية على تقدير كون الوجود زائدا قبل
عروض الوجود ذات حقيقية فلا مضائقة في كونها علة لشيء وان كان ذلك الشيء هو الوجود فافهم ثم الجواب الذي ذكره المحشي بعينه الجواب
الذي ذكره المصنف الشارح من جانب الحكماء الا انه خصص الكلام بالعلة الفاعلية والمحشي قد عمم واعلم ان المجيب قد اورد سندين للمنع
الاول ما بينه المص بقوله فان التقدم قد يكون بغير الوجود كتقدم المهية الممكنة على وجودها فانها قابلة للوجود عندهم والقابل يتقدم على
مقبوله وليس ذلك التقدم بالوجود والا لزم ما الزمتم من وجود الشيء قبل وجوده وكونه موجودا مرتين وغير ذلك واجاب عنه المحشي
بقوله واما تقدم المهية الممكنة على وجودها فتقدم آخر وراء التقدمات الخمسة المشهورة يعني ان تقدم المهية الممكنة على وجودها ليس من التقدمات
المشهورة بل هو نحو آخر من التقدم يقال له التقدم بالمهية ومهية الممكن ليست علة قابلة لوجودها لانها ليست بحاملة لامكان حصول المعلول
واستعداد وجوده حتى يتقدم عليه بالوجود بل هي نفس المعلول لها باعتبار غاياتها كما هو مذهب القائلين بالجعل البسيط او باعتبار اتصافها
بالوجود كما هو مذهب الزاعمين بالجعل المؤلف واذا كانت المهية عبارة عن نفس المعلول فلا تكون علة لوجودها فلا يلزم تقدمها على وجودها
وفيه نظر لان الوجود على تقدير كونه زائدا لا بد وان يكون صفة منضمة الى المهية والمهية متصفة به في الخارج اتصافا انضماميا لان الكلام
في الوجود الحقيقي لا في الوجود المصدري واذا كان الوجود وصفا منضما الى المهية فلا محيص عن لزوم كون المهية علة قابلة له فيجب تقدمها
بالوجود على الوجود ومن هذا ما قال الامام الرازي في شرح الاشارات كون وجود الممكن زائدا عليه يستلزم كونه قائما به فيكون الممكن قابلا
له والقابل يجب تقدمه بالوجود على المقبول فحينئذ يلزم في الممكن ما الزم الحكماء في الواجب في غاية التحقيق وما قال المحقق الطوسي في شرح
الاشارات ان كلامه هذا مبني على تصوره ان المهية تتحقق في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون المهية هو
وجودها والمهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان
الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس اعتبار العدم
فاذن اتصاف المهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان المهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر

شرح الحاشية ارتفاع القابل والمقبول والحاصل ان الماهية قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان تكون علة فاعلة لصفة
الواجب عينه وليا في العقل فقط مبناه على ان الوجود صفة انتزاعية وان الاتصاف به اتصاف انتزاعي مع ان الكلام في الوجود الحقيقي
لان الممكن مطلقا ان يكون صفة انتزاعية وعلى تقدير كونها صفة منضمة لا محيص عن الاشكال والسند الثاني ما بينه المص بقوله وايضا فالاجزاء
المحمولة للماهية والمقوم للشيء متقدم عليه ضرورة وليس ذلك التقدم بالوجود لانا نجزم بذلك وان قطعنا النظر عن الوجود واجاب
عنه المحشي بقوله وكذا التقدم الاجزاء المحمولة يعني ان تقدم الاجزاء المحمولة على الكل ليس بالوجود ولا بالعلية فانها من حيث انها اجزاء متغايرة
ومغايرة للكل لان الاجزاء لا بد وان تكون مغايرة للكل غير محمولة عليه بهذا الاعتبار علة للكل ومتقدم عليه بالوجود ضرورة ان جزء
الموجود موجود ومن حيث انها محمولة متقدمة عليه لا على نحو التقدمات المشهورة تفصيله ان الاجزاء المحمولة عبارة عن الاجناس والفصول
ولها اعتباران اعتبار انها اجزاء وهي بهذا الاعتبار متغايرة ومغايرة للكل ومتقدمة على الكل بالوجود وتقدما بالطبع لان جزء الموجود من حيث
انه جزء يجب ان يكون موجودا ومحتاجا اليه لوجود الكل بل ماهيته فهي بهذه الحيثية علة له واعتبارها من حيث هي هي وهي بهذا الاعتبار محمولة
على الكل ومتحدة معه في الوجود وليست باجزاء حقيقة لان ما هو جزء حقيقة ليس بمحمول وما هو محمول ليس بجزء حقيقة بل الموجود امر واحد
ذلك الواحد بعينه الجنس وبعينه الفصل وذلك الواحد هو النوع لكن الذهن اذا لاحظه وجد فيها حقيقة مبهمة مترددة بين ان يكون
هذا او ذاك ثم يعتبرها محصلة بشيء آخر بان يكون هي بعينها ذلك الشيء فيتقرر وتحصل وهذا التحصيل لا يغير تلك الحقيقة بل يحققها ويحصلها
فالاجزاء المحمولة ليست اجزاء حقيقية للشيء بل هي اجزاء على سبيل المسامحة باعتبار انها اجزاء في ملاحظة العقل وهي ملاحظة الابهام والتحصيل
فهي بالحقيقة اجزاء الحد لا المحدود قال الشيخ في الهيأة الشفاء الاشياء التي فيها اتحاد على اصناف احدها ان يكون كاتحاد المادة والصورة
فيكون المادة شيئا لا وجود له بانفراد ذاته بوجه وانما يصير بالفعل بالصورة على ان يكون الصورة امرا خارجا عنه فليس احدهما الآخر ويكون المجموع
ليس واحدا منهما والثاني اتحاد اشياء يكون كل واحد منها في نفسه مستغنيا عن الآخر الا انها اتحدت فحصل منها شيء واحد بالتركيب وبالاستحالة
والامتزاج ومنها اتحاد اشياء بعضها لا يقوم بالفعل فيقوم الذي لا يقوم بالفعل بالذي يقوم بالفعل ويحصل من ذلك جملة متحدة مثل اتحاد
الجسم والبياض وهذه الاقسام لا يكون المتحدات فيها بعضها بعضا ولا جملتها اجزاء ها ولا يحمل شيء منها على الآخر حمل المواطاة ومنها اتحاد شيء
بشيء فيه قوة هذا الشيء منها ان يكون ذلك الشيء لا لان ينضم اليه فان الذهن قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى نفسه اشياء كثيرة كل احد
منها ذلك المعنى في الوجود فيضم اليه معنى آخر يعين وجوده بان يكون ذلك المعنى مضمنا فيه وانما يكون آخر من حيث التعيين والابهام
لا في الوجود مثل المقدار فانه معنى يجوز ان يكون هو الخط والسطح والعمق لا لان يقارنه شيء فيكون مجموعهما هو الخط او السطح او العمق بل على ان
يكون نفس الخط او نفس السطح وذلك لان معنى المقدار هو شيء يحتمل مثل المساواة غير مشروط فيها ان يكون هذا المعنى فقط فان
مثل هذا لا يكون جنسا كما علمت بل بلا شرط غير ذلك حتى يجوز ان يكون هذا الشيء القابل للمساواة هو في نفسه اي شيء كان بعد ان يكون
وجوده لذاته هذا الوجود او يكون محمولا عليه لذاته انه كذا سواء كان في بعد او بعدين او ثلثة فهذا المعنى في الوجود لا يكون الا احد هذه ولكن الذهن
يخلق له من حيث يعقل وجودا مفردا ثم ان الذهن اذا اضاف اليه الزيادة لم يضف الزيادة على انها معنى خارج عنه لاحق به الشيء القابل للمساواة

حتى يكون ذلك قابلا للمساواة في حد نفسه وهذا شيء آخر مضاف اليه خارجا عن ذلك بل يكون ذلك تحصيلا لقبوله المساواة أنه في بعد
واحد فقط او في اكثر منه فيكون القابل للمساواة في بعد واحد في هذا الشيء هو نفس القابل للمساواة حتى يجوز لك ان تقول ان هذا القابل
للمساواة هذا هو الذي هو ذو بعد واحد وبالعكس فلا يكون هذا في الاشياء التي مضت وههنا وان كانت كثرة لا شك فيها فهي كثرة ليست
من الجهة التي تكون من الاجزاء بل تكون كثرة من جهة امر غير محصل وامر محصل فان الامر المحصل في نفسه يجوز ان يعتبر من حيث هو غير محصل
عند الذهن فيكون هناك غيرية لكن اذا صار محصلا لم يكن ذلك شيئا آخر الا بالاعتبار المذكور الذي للعقل وحده فان التحصيل ليس لغيره
بل يحققه فهكذا يجب ان يعقل التركيب الذي بين الجنس والفصل وقال ايضا لو كانت للجسمية التي بمعنى الجنس وجود محصل قبل وجود النوعية
لكان سببا لوجود النوعية مثل الجسم الذي بمعنى المادة ثم ان كانت قبلية لا بالزمان بل وجود تلك الجسمية في هذا النوع هو وجود هذا النوع لا غير
وفي العقل ايضا الحكم هكذا فان العقل لا يمكن ان يضع في شيء من الاشياء الجسمية التي هي طبيعة الجنس وجودا محصلا هو اولا ثم ينضم اليه شيء آخر
حتى يحدث الحيوان النوعي في العقل فانه لو فعل ذلك لكان المعنى الذي للجنس في العقل غير محمول على طبيعة النوع بل كان جزءا منه في العقل
بل انما يحدث الشيء الذي هو النوع طبيعة النوع في الوجود والعقل معا اذا اخذت النوع بتمامه ولا يكون خارجا عن معنى ذلك الجنس مضافا
اليه بل مضمنا فيه وجزءا منه من الجهة التي اومانا اليه فتلخص ان وجود الجنس والفصل هو بعينه وجود النوع ذهنا وخارجا فالتاليف من
الجنس والفصل تاليف غير حقيقي وانما اطلاق التاليف عليه بضرب من التوسع لاتحادهما مع النوع جعلا ووجودا بخلاف التاليف من الاجزاء
الغير المحمولة فانه تاليف حقيقي لتغايرها في انفسها ومغايرتها المؤلف منها فجزئية الجنس والفصل للنوع ليس على سبيل الحقيقة فان طبيعة الجنس
الماخوذ بشرط الفصل لا تغاير الفصل والنوع ذهنا وخارجا فان الحيوان لا بشرط شيء اذا انضم اليه الناطق فانما ينضم اليه على انه محصل
له لا على انه معنى خارج عنه لاحق له والحاصل ان الفصل ليس منضما الى الجنس حقيقة بل ليس هناك الا حقيقة واحدة موجودة وجودا واحدا ذلك الواحد
بعينه الجنس وبعينه الفصل لكن الذهن اذا احلل تلك الحقيقة وجد هناك حقيقة مبهمة محصلة بحقيقة اخرى بان يكون هي بعينها تلك
الاخرى فيتقرر وتحصل وتصير هذا الواحد وهذا المعنى لا يغير تلك الحقيقة بل يحصلها ويحققها فمقومات المهية اذا اخذت لا بشرط شيء فهي غير
متقدمة عليها بالطبع ولا بنحو آخر من التقدمات المشهورة بل هي متقدمة عليها بالمهية فان مهية الجنس وكذا مهية الفصل من حيث هي هي
تحصلت اولا في مرتبة لم تحصل في تلك المرتبة مهية نوعية وما تحصلت هذه في مرتبة الا وقد تحصلت تلك معها وقبلها فيكون للجنس
والفصل تقدم على النوع في نحو التجوهر والتقوم الذي هي مرتبة متقدمة على الوجود وذلك بحسب الملاحظة العقلية مع قطع النظر عن الوجود
قال صاحب الافق المبين نفس المهية الصادرة عن الجاعل اذا احللها العقل الى ذاتي ما والى ذي ذلك الذاتي وجدان الذاتي احق ما يتجوهر
العقل انه في ذلك الجعل بعينه وان كان هو وذو الذاتي متحدين في الحقيقة ولها بحسب ذلك الجعل تجوهر واحد يستتبع من حيث تلك المجعولية
وجودا واحدا فهذا التقدم للجزء بحسب نفس جوهر المهية المتقومة به مع عزل النظر عن مرتبة الوجود وتوقفها عليه في الموجودية فان لوحظ ذلك
كان له عليها تقدم بالطبع ايضا فالعقل بعد التحليل يجد الذاتي احق ما يوجد اولا بنفس ذلك الايجاد وبعين ذلك الوجود ويجده شيئا ثانيا
المهية ولا يكون ذلك الا في لحاظ التحصيل والابهام ان لوجود المهية توقفا عليه فاذن للجزء المهية عليها تقدمان تقدم بالمهية وتقدم

بالطبع كل من حيثية اخرى والطبيعة لا بشرط شيء وان كانت عين الطبيعة بشرط شيء لكنها تكون سبيلها بالنسبة اليها سبيل نسبة الجزء الى
الكل بحسب التأثير الذي يوقعه العقل في لحاظ التعيين والابهام فكما انها متقدمة عليها بالمهية فكذلك يصح من وجه ان يقال انها متقدمة عليها بالطبع تقدم
البسيط على المركب فالطبيعة من الشيء الطبيعي كالبسيط من المركب لكن في لحاظ التحصيل والابهام لا في الوجود ولا في سائر اللحاظات وههنا
الكلام فاسد اذ تقدم شيء على شيء بحسب الوجود عبارة عن تقدمه عليه بحسب التجوهر فاذا كان شيء متقدما على شيء بحسب الوجود كان
معناه ان ذات ذلك الشيء المتقررة متقدمة على هذا الشيء المتقرر ضرورة ان الوجود حكاية عن نفس الذات فليس للعلة تقدمان متغايران
بحسب المصداق يكون احدهما بحسب التجوهر والآخر بحسب الوجود وانما لها تقدم واحد هو تقدم ذات العلة على ذات المعلول غاية
الامر انه قد يعبر عنه بالتقدم بحسب الوجود وايضا فذاتيات المهية لما كانت متحدة معها جعلا وتقررا ووجودا لم يكن للذاتيات تقدم على المهية بحسب
التقرر والوجود في الواقع مع قطع النظر عن اللحاظ لكن الذهن اذا حلل المهية الى ذاتياتها حكم بتقدم نسبة التقرر والوجود الى الذاتيات على نسبة
التقرر والوجود الى المهية فقوله فنفس المهية الصادرة آه ليس بشيء اذ معنى ان العقل اذا حلل المهية الى الذاتي والى ذي الذاتي وجد ان الذاتي في
احق بالتجوهر لا نفس ذلك الجعل بعينه ان العقل اذا حلل المهية الى الذاتي والى ذي الذاتي وجد ان الذاتي احق بالوجود لا نفس ذلك
الجعل بعينه فان التجوهر في لحاظ الذهن هو الوجود وقوله فهذا التقدم للجزء بحسب نفس جوهر المهية المتقومة به مع عزل النظر عن مرتبة الوجود ونحوها
عليه في الموجودية غير محصل اذ التقدم بحسب نفس جوهر المهية في لحاظ العقل تقدم في الموجودية لان الوجودية حكاية جوهر المهية وبالجملة القول
بان تقدم نسبة التجوهر الى الذاتي على نسبة التجوهر الى المهية في لحاظ العقل تقدم بالمهية وتقدم نسبة الوجود الى الذاتي على نسبة الوجود
الى المهية في لحاظ العقل تقدم بالطبع ليس بشيء والصواب ان يقال التقدم بالمهية عبارة عن تقدم نسبة التجوهر والوجود الى الذاتي
على نسبة التجوهر والوجود الى المهية في لحاظ العقل والتقدم بالطبع عبارة عن تقدم الموقوف عليه على الموقوف في الواقع والذاتيات
ليست اجزاء للمهية بل هي اجزاء لحدها فهي متقدمة على حدها التفصيلي بالطبع لتغايرهما بحسب الوجود ومتقدمة على المهية بالمهية لان
نسبة التجوهر والوجود الى الذاتي متقدمة على نسبة التجوهر والوجود الى المهية في لحاظ العقل وتقدم نسبة التجوهر والتقرر الى الذاتي على نسبة
التجوهر والتقرر الى المهية في لحاظ العقل هو تقدم نسبة الوجود الى الذاتي على نسبة الوجود الى المهية في اللحاظ فتأمل ولا تزل والكلام
وان افضى الى التطويل لكنه لا يخلو من تحصيل قال ناقد التنزيل الجنس مقدم على نوعه لكونه جزءا له لان الجنس من حيث هو جنس
اعني الماخوذ لا بشرط شيء متحد مع المهية النوعية في مرتبة نفس ذاته ووجوده بحيث لا تميز عنه الا في ظرف التحليل والتعرية فلا تقدم
على النوع بالوجود ليكون تقدمه عليه بالطبع اذ التقدم بالطبع عبارة عن تقدم العلة الناقصة على معلولها في الوجود والجنس امر
مبهم لا يتحصل الا بالفصل فلا يمكن ان يتقرر ويوجد الا بتقرر النوع ووجوده نعم اذا اخذ الجنس بشرط لا شيء فهو مقدم على النوع بالطبع
لانه بهذا النحو من الاعتبار علة لوجود المهية لكنه بهذا الاعتبار ليس جنسا اذ هو من حيث انه جزء لا يحمل على كله والجنس من حيث هو
جنس يجب ان يحمل على نوعه والحاصل ان الجنس امر مبهم لا يتحصل الا بالفصل فلا يمكن ان يتقرر ويوجد الا بتقرر النوع ووجوده
فليس له وجود بالاستقلال حتى يتقدم عليه نعم اذا حلل العقل النوع الى الجنس والفصل يجده جزءا منه فحاله حال اجزاء المتصل

والجنس وكذا الفصل متاخر عن جهة النوع في الوجود وان كانا متقدمين عليه بالمهية بحسب نحو من انحاء الملاحظة التفصيلية فهما
متحدان مع النوع تقررا ووجودا فلا يكون الجنس مقدما بالطبع على النوع لانه يستدعي التغاير بحسب الوجود ولا تمايز بين الجنس
النوع بحسب الواقع الا بعد تحليل العقل في الملاحظة فهو جزء تحليلي للنوع كالجزء المقداري للجسم المتصل وليس جزءا تاليفيا حتى يتقدم
عليه وجودا وتقررا ولا لكونه في زمان يعني ان الجنس ليس مقدما على نوعه تقدما بالزمان لان التقدم الزماني ما هو بحسبه يمتنع اجتماع المتقدم
والمتاخر في التحقق فليتحقق المتقدم في زمان والمتاخر في زمان آخر مع ان تحقق الجنس في الواقع بدون النوع غير ممكن او مرتبة عقلية او حسية
اشارة الى نفي التقدم بالرتبة فيما بين الجنس ونوعه حاصله ان التقدم بالرتبة على نحوين احدهما ما يكون بالوضع وهو الذي تحقق في الامور
الحسية كترتيب الصفوف في المسجد وهذا النحو من التقدم لا يمكن فيما بين الجنس والنوع وثانيهما ما يكون ترتيبه بالعقل كما بين الاجناس
والانواع المرتبة عقلا متصاعدة او متنازلة في سلسلة الترتيب العقلي وهذا النحو من التقدم ايضا لا يجب ان يكون فيما بين الجنس ونوعه
او جنس الشئ لا يجب ان يكون فوقه جنس ولا لكونه اشرف اذ لا شرف للذاتي على ذي الذاتي ولك ان تستدل على هذا المطلب اي على
كون وجود الواجب تعالى عينه بان الواجب لذاته ليس معدوما في مرتبة ذاته لان ما هو معدوم في مرتبة ذاته اما ممتنع او ممكن وعلى التقديرين
لا يكون واجبا واذا كان الوجود زائدا عليه يلزم ذلك اي على تقدير كونه معدوما في مرتبة ذاته يلزم ان لا يكون واجبا اذ ما هو معدوم في مرتبة
ذاته لا يكون موجودا في مرتبة ذاته مع ان الواجب تعالى موجود في مرتبة ذاته فلا يزيد وجوده على ذاته قال بعض الاكابر قدس سره ان اراد بكونه معدوما
في مرتبة المهية مسلوب الوجود في المرتبة بان يكون الظرف قيدا للوجود فبطلان التالي غير مسلم كيف وليس معنى العدم في المرتبة بهذا الوجه
الا ان الوجود ليس عينا ولا جزءا وهو بعينه الدعوى فكيف يسلمه من منعه وان اراد ثبوت العدم في المرتبة فلا نسلم لزومه بل ليس في المرتبة
وجود ولا عدم فان كليهما ليس عينا ولا جزءا وانت تعلم انه لو لم يكن الوجود عينا للواجب لكان الواجب في مرتبة ذاته اما ممتنعا او ممكنا وهو
محال فتامل ويمكن الاستدلال على هذا المطلب ايضا بان مصداق الحمل اي مصداق حمل الوجود لو كان مغايرا للذات يعني لو لم يكن مصداق
الوجود نفس ذاته تعالى بل يكون صدق الوجود عليه في مرتبة متاخرة عن مرتبة ذاته لكان ممكنا لذاته محتاجا الى الغير فمصداق حمل الوجود نفس
ذاته تعالى بما هي هي وهذا هو المعنى بعينية الوجود له تعالى واورد عليه بان للخصم ان يقول ان مغايرة المصداق لا يوجب الاحتياج الى الغير
لجواز ان يكون المصداق مقتضى الذات فلا يصح عدم ثبوت الوجود بالنظر الى الذات فلا يلزم الامكان وانت تعلم ان بطلان كون
الشئ علة لنفسه ومفيد الوجوده من الاوليات التي لا ينبغي ان يشك فيه من له ادنى مسكة فهذا الاحتمال بديهي البطلان فافهم قوله
لانا نقول آه حاصل الايراد المصدر بقول المص لا يقال الخ ان تقدم مقوم المهية عليها ليس بمعنى انهما موجودان في الواقع وان احدهما
مقدم على الآخر بل بمعنى انهما متى وجد كان وجود الجزء مقدما على وجود الكل وحاصل الجواب ان هذه الحيثية اي كون المتقدم بحيث متى
وجد هو مع ما يقومه كان سابقا عليه هي التقدم الثابت للجزء بالقياس الى المهية وهذه الحيثية ثابتة للمقوم قبل وجوده ولا دخل في ثبوتها
لاعتبار الوجود وغاية الامر انا لا نعقله الا باعتبار الوجود واورد عليه الفاضل ميرزاجان بان هذه الحيثية هي صلاحية التقدم وصحته
لا نفسه كيف وحقيقة التقدم الذاتي يرجع الى مدلول الفاء في قولنا وجد فوجد واجاب عنه المحشي بقوله يعني لو سلم ان معنى التقدم هو الحقيقة

اى كون المتقدم بحيث متى وجد وجد مع ما يتقومه كان سابقا عليه فلا شك انها ثابتة للمقوم قبل ان يوجد يعنى ان جواب المص بعد التسليم
وعلى سبيل التنزل فهو راجع الى جوابين الاول انا لا نسلم ان معنى التقدم تلك الحيثية لان التقدم عبارة عن كون احد الشيئين بحيث
يحصل له معنى لم يحصل للآخر الا عن هذه الحيثية ولو سلم ان التقدم عبارة عن هذه الحيثية فلا شك ان هذه الحيثية ثابتة للمقوم قبل
ان يوجد فلا يقتضى الوجود وفيه اشارة الى ان للمقوم تقدمين تقدم بالمهية باعتبار كونه جزءا وهو ثابت له مع قطع النظر عن الوجود
وتقدم باعتبار كونه علة للكل والسند انما هو بالاعتبار الاول ثم انه قد اعترض على المص الفاضل ميرزا جان بان التقدم لو كان عبارة
عن هذه الحيثية الراجعة الى قضية شرطية هى انهما لو وجدا كان احدهما متقدما على الآخر فيكفى للمستدل ان يقول ان تحقق هذه الشرطية
فى شانه تعالى مقارن لتحقق مصداقها اذ التحقق مقدمها لتحقق تاليها هو تحقق تقدم وجود الواجب لكونه علة على كونه موجودا بحسب
الواقع ونفس الامر لان المقدم واقع فيها فيلزم كونه موجودا مرتين ويلزم ايضا اما توقف الشئ على نفسه او التسلسل واجيب عنه بان تحقق
الشرطية تحقق لمجموع الامرين لا تحقق المتقدم فقط والمتحقق فى شانه تعالى هو تحقق الواجب فقط لا تحقق وجوده الزائد عليه بالفرض
مع ما يليه وصدق الشرطية لا يوجب امكان المقدم **قوله** وهو العلة القابلية آه يعنى ان المستفيد للوجود علة قابلية فلا بد وان يلاحظ
العقل خلوه عن الوجود حتى يمكن له ان يلاحظ له استفادة الوجود فلا يكون قابل الوجود متقدما على الوجود بالوجود بل بنفس ذاته واعترض
عليه المحشى بقوله قد عرفت ان العلة مطلقا يجب ان تكون متحققة قبل تحقق المعلول فمستفيد الوجود ليس علة قابلية له اعلم ان الوجود
الحقيقى اعنى مصداق الوجود المصدرى ومنشأ انتزاعه لو كان زائدا على المهية وقائما بها كما هو رأى المشائية فلا بد وان يكون المهية
علة قابلية له اذ على هذا التقدير يكون اتصاف المهية بالوجود اتصافا انضماميا كاتصاف الجسم بالبياض ويجب ان يكون المنضم اليه مقدما
على المنضم والقول بان قابل الوجود يجب ان يكون خاليا عن الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بخلاف معطى الوجود ليس بشئ لان قابل
الوجود بمعنى ما ينضم اليه الوجود يجب ان يكون موجودا اذ انضمام شئ الى شئ فرع وجود المنضم اليه وبطلان حصول الحاصل انما يدل
على بطلان كون الوجود صفة منضمة لا على خلوه عن الوجود على تقدير كونه صفة منضمة فان خلو المنضم اليه عن الوجود صريح البطلان
ثم ايد على عدم كون المستفيد علة قابلية بقوله كيف واثر الجعل عند المشائين القائلين بكون الوجود صفة زائدة على المهية وكون المهية
متصفة بها فى الواقع هو اتصاف المستفيد بالوجود من حيث انه مرآة لملاحظة الطرفين يعنى المستفيد والوجود وغير مستقلة بالمفهومية
لكل من الطرفين اى المستفيد والوجود كان معتبرا فى جانب المعلول والعلة القابلة ما يكون محلا للمعلول وحاملا لاستعداد وجوده
فيجب تقدمها عليه بالوجود وانت تعلم ان الاتصاف من حيث انه رابطة بين الحاشيتين انما وجوده فى خصوص ملاحظة الذهن فلا يصح
ان يكون هو اثر الجعل المولف فى الواقع مع قطع النظر عن ملاحظة الذهن وكيف يقال ان المشائية يقولون ان اثر الجعل هو المعنى
الحرفى الغير الملاحظة استقلالا والحق ان اثر الجعل عندهم هو خلط المهية بالوجود الذى هو صفة منضمة اليها وهذا الخلط متحقق فى
الواقع لتحقق مصداقه فى الواقع اعنى المهية والوجود والمنضم احدهما الى الآخر فالمجعول بالذات ذلك الخلط الواقعى والمهية والوجود
مجعولان بالعرض لكن ذلك الجعل اذا نسب الى الوجود يكون مستفيد الوجود من متممات الجعل من حيث انه علة قابلية له واذا نسب

الى مستفيد الوجود ولا يكون له توقف على شئ ولم يحتج الى تتميم وهذا بعينه كما قالوا ان الهيولى يحتاج اليها الصورة في تشخصها والصورة تحتاج اليها الهيولى
في تقومها ووجودها فالهيولى من متممات علة الصورة الشخصية واذا اورد عليهم ان جعل الشخص بعينه جعل الطبيعة فيلزم كون الهيولى من متممات
علة الصورة المطلقة ايضا مع ان الامر بالعكس اجابوا بان الشخص والنوع وان كانا مجعولين بجعل واحد لكن ذلك الجعل اذا انتسب الى الصورة
الشخصية فالهيولى من متمماته واذا انتسب الى الصورة المطلقة فلا يحتاج الى تتميم الهيولى فافهم ثم لما كان لقائل ان يقول ان اجزاء المستفيد معتبرة في جانب
العلة والمستفيد عبارة عن الاجزاء فكيف اعتبر في جانب المعلول اجاب عنه بقوله وان كان اجزاء المستفيد معتبرة في جانب العلة من حيث التفصيل بناء
على انه اي المستفيد معتبر في جانب المعلول من حيث الاجمال يعني ان المستفيد معتبر في جانب المعلول من حيث الاجمال وباجزائه من حيث التفصيل معتبر
في جانب العلة ولا قباحة فيه لتغاير الحيثيتين وقد عرفت ايضا ان مقوم المهية من حيث انه مقوم يجب ان يكون موجودا فلا يصح ما قال المص
ان المقوم للمهية يجب ان يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه وانما قيد بالحيثية احترازا عن الاجزاء الذهنية بالقياس الى المحدود لانها ليست اجزاء
حقيقية للمحدود بل للحد ويتخيل اليها في الملاحظة العقلية وليس المحدود مركبا منها فاطلاق الاجزاء عليها على سبيل المسامحة كما ان اطلاق المركب
عليه على سبيل المسامحة نعم هي اجزاء الحد كما هو مصرح في كلام الشيخ وغيره من الرؤساء والاجزاء الحقيقية هي ما يتقوم به المركب في مرتبة وجوده فهي
مقومة له بحسب وجوده لا بحسب مهيته من حيث هي هي مع قطع النظر عن الوجود والحاصل انه يجب ان يكون المقوم من حيث هو مقوم موجودا
نعم يمتنع ان يكون الوجود قيدا للمقوم فيكون هو ايضا مقوما للمهية فلا بد له من وجود آخر وهكذا لكن يجب ان يكون الوجود شرطا للتقويم فيجب ملاحظته
في الحكم بالتقويم **قوله** والا لامتنع آه يعني لو لم يكن تقويم الجزء للمهية بالنظر الى نفس ذاتها بلا اعتبار الوجود بل يكون تقويمه للمهية ودخوله في قوامها
بالنظر الى اعتبار الوجود لامتنع الجزم بالتقويم مع التردد في الوجود فوجب ان يكون تقدمه على الذات بحسب الذات دون الوجود واعترض
عليه المحشي بقوله لا يخفى انه يمتنع خلو المهية عن احد الوجودين يعني الخارجي والذهني فلا يمكن الجزم بالتقوم مع التردد في الوجود لان الوجود المطلق
لازم للمهية غير منفك عنها والحاصل انه يمتنع خلو المهية عن احد الوجودين ولا يختص تقويم المقوم لها بوجود دون وجود فالجزم بالتقويم بحسب
اي وجود كان لا يمكن مع الشك في وجودها في ذلك الظرف والشك في خصوص وجوده في ذلك الظرف لا ينافي الجزم بتقويمه بحسب الوجود
في ظرف آخر نعم الشك في الوجود المطلق يستلزم عدم الجزم بالتقويم وبالجملة الوجود شرط للتقويم فلا يمكن الجزم بالتقويم مع الشك في الوجود
المطلق وغيره وعليه ان امتناع الخلو عن احد الوجودين في نفس الامر لا يستلزم العلم به فكيف يمتنع الجزم بالتقويم مع الغفلة عن الوجودين فيجب
في كلام الشارح كلام وهو ان المقوم علة لوجود المركب فلا يجزم بالتقويم مع التردد في الوجود والا يلزم الجزم بالعلية مع التردد في وجود المعلول
فتامل **قوله** فلان الوجود آه يعني لو كان الوجود نفس المهية الممكنة او جزءها لم يكن قابلا للعدم لان الوجود يابى عن قبول نقيضه ولا يخفى ما فيه
انه قد سبق انه يجوز اتصاف الشئ بنقيضه فعروض نقيض لنقيض ليس بمحال فالاولى ان يستدل على نفي العينية بما استدل به على نفي الجزئية
بان يقال لو كان الوجود عين المهية او جزءها لكانت المهية من حيث هي هي مصداقا لحمل الوجود ومنشأ لانتزاعه في مرتبة نفس ذاتها فتكون
ماخوذة مع الوجود فلا تكون قابلة للعدم والا يلزم كونها موجودة ومعدومة معا وهذا هو الظاهر من عبارة المتن فانه بعد ما صدان المهية
الماخوذة مع الوجود تابى العدم قال لو كان الوجود عينا او جزءا لم يكن كذلك بل كانت تابى العدم من حيث هي هي ايضا فاباؤها العدم

على تقدير العينية والجزئية انما هو لكونها ماخوذة مع الوجود وانما قال فالاولى دون فالصواب اذ يمكن ان يقال المراد بالوجود ههنا الوجود الحقيقي الذي هو منشأ انتزاع الوجود المصدري ومصداق حمله وهو يابى عن قبول نقيضه كما مر قال **قوله** فلا نسلم آه يعني انه لو اريد بقبولها العدم كونها مرتفعة ومعدومة بالكلية فلا نسلم ان المهية لو كانت قابلة للعدم بهذا المعنى يلزم اتصاف الشئ بنقيضه اذ على تقدير ارتفاع المهية عن صفحة الواقع يرتفع وجودها قطعاً ضرورة انه اذا جاز ارتفاع الوجود بالكلية بارتفاع المهية فيجوز ارتفاع المهية ايضاً على تقدير كون الوجود نفسها او جزءها واعترض عليه المحشي بوجهين الاول **قوله** قد تفطنت آه فان محل الخلاف هو حقيقة الوجود لا الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي فتلك الحقيقة اذا كانت عين الممكن او جزءه كان حمل الوجود عليه واجباً لكونه مصداق الحمل وحمل العدم عليه ممتنعاً لامتناع اجتماع النقيضين قد عرفت فيما سبق ان مصداق الوجود المصدري ومنشأ انتزاعه نفس المهية بلا زيادة امر وعروض عارض فمصداق حمل الوجود نفسها بلا زيادة امر عليها فالمهية التي هي مصداق الوجود بنفسها محتاجة الى الجاعل في نفس حقيقتها ولا معنى لوجوبها مع افتقارها بنفسها بما هي هي الى الجاعل فظهر ان كون الشئ مصداقاً لحمل الوجود بنفس ذاته اي بلا زيادة امر وعروض عارض لا يوجب الوجوب اذ لا ذات للممكن بلا جعل الجاعل فيجوز ارتفاع ذاته في الواقع في نفس الامر فيرتفع مصداق الوجود بمعنى ليسيتها بنفسها وبالجملة لما كان تقرر الحقيقة الممكنة وكذا لا تقررها غير ضروري بالنظر الى نفس ذاتها فلا يجب صدق الحمل ما لم يتقرر واذا تقررت تحقق مصداق الحمل فيصح الحمل واذا لم يتقرر يرتفع مصداقه فلا يصح فمعنى حمل العدم على الممكن انه يرتفع ذاته بارتفاع علته ولا يلزم منه اجتماع النقيضين كما لا يخفى والثاني ما قال وايضاً يمكن تعلق الجعل بكون الممكن موجوداً سواء كان بالذات كما هو رأي المشائية او بالاستتباع بان يتعلق الجعل بنفس المهية ثم يستتبع ذلك اتصافها بالوجود كما يراه الاشراقيون وعلى تقدير ان يكون الوجود عين الممكن او جزءه لا يمكن ان تعلق الجعل بكون الممكن موجوداً لامتناع تخلل الجعل بين الشئ وذاتياته اعلم انهم اختلفوا في ان وجود المهية عارض لها في الواقع وهي موجودة بعروضه لها في نفس الامر او ليس في الواقع الا نفس المهية من حيث هي هي وليس الوجود عارضاً لها في الواقع بل هو حكاية عن نفس الذات فذهبت المشائية الى الاول والاشراقية الى الثاني فمعنى الجعل عند المشائية ان يضيف الجاعل الى المهية الوجود الذي هو من عوارضها في الواقع ويجعلها متصفة بالوجود وعند الاشراقية افاضة الجاعل عبارة عن افاضة نفس المهية اذ ليس في الواقع عندهم الا نفس المهية من دون زيادة امر يقوم بها انضماماً او انتزاعاً فاثر الجعل عندهم نفس المهية من حيث هي هي وهي بما هي هي مطابق صدق نفسها وذاتياتها والوجود على نفسها فصدق نفسها وذاتياتها وصدق الوجود عليها حكايات عن تلك المرتبة المتقررة بجعل الجاعل ولا يحتاج صدق تلك الحكايات الى جعل آخر ضرورة ان صدق الحكاية منوط بمصداقها اعني المحكي عنه ومصداق تلك الحكايات نفس المهية فجعل نفس الذات هو جعل تلك الحكايات وان كان جعل الحكاية من حيث كونها موجودة ذهنية غير جعل المحكي عنه وبالجملة صدق تلك الحكايات لا يحتاج الا الى جاعل يجعل نفس المهية جعلاً بسيطاً لا الى جعل مستانف بخلاف العوارض الزائدة على نفس الذات فذلك الجعل جعل بسيط لنفس المهية وجعل تبعي في مرتبة الحكاية يتخلل بين الموضوع والمحمول فالجاعل جعل نفس مهية الانسان مثلاً في الواقع وجعلها هو جعل الانسان انساناً وحيواناً وناطقاً وجسماً وجوهراً وموجوداً اذ جعل هذه الحكايات عبارة عن جعل مصداقها الذي هو نفس مهية الانسان هذا عند الاشراقية واما عند المشائية

فلما كان الوجود عندهم صفة عارضة للمهية فالجعل عندهم عبارة عن الخلط الواقعي الذي هو بين المهية والوجود في الواقع فاثر الجعل هو الخلط
بين شيئين في الواقع ويكون نفس المهية ونفس الوجود عندهم اثرين بالعرض في ضمن الاثر بالذات فحين جعل الجاعل المهية تقررت المهية
مخلوطة بالوجود وصدق عليها نفسها وذاتياتها والموجود وبهذا الجعل المؤلف المتخلل بين المهية والوجود فقد تحقق انه لا معنى لتعلق الجعل بكون
الممكن موجوداً على راي القائلين بكون مصداق الوجود نفس المهية الا ان تعلق الجعل بنفس المهية اذ ليس الوجود امرا زائدا عارضاً لها
في الواقع حتى يصح تعلق الجعل به بالذات اذ ليس في الواقع الا نفس المهية وهو شئ واحد هو بنفسه مصداق الوجود فلا يلزم تخلل الجعل بين
الشئ وذاتياته على هذا التقدير اذ الجعل لا يتخلل بالذات الا بين شيئين يكون احدهما مغايرا للآخر ولا كذلك الشئ ووجوده بل جعل مصداق
الوجود اعني نفس المهية هو نفس جعل كونه موجودا لا غير واما عند المشائية القائلين بكون الوجود صفة زائدة عارضة للمهية فالجعل متخلل بين
المهية والوجود ولا يلزم المجعولية الذاتية اصلاً فتامل ولا تزل ثم لا يخفى ان هذا الدليل اي الدليل الذي ذكره المص لابطال عينية الوجود في الممكن
وما يقرب منه وهي الدلائل التي تبتني على لزوم رفع الامكان الذاتي لا يجري في الاعراض لان وجود العرض هو بعينه وجوده في الموضوع
فهو وجود في الغير على وجه الافتقار اليه وعينية هذا النحو من الوجود وجزئيته لكونه محتاجا الى الموضوع لا ينافي الامكان بل يؤكده اي الامكان
لاحتياجه الى الغير فيكون له وجود قائم بالغير وهذا يؤكد الافتقار والاحتياج الى الغير فكيف يكون واجبا كما نبهنا عليه سابقا في جواب الايراد
المصدر بقوله لا يقال الوجود القائم بالغير آه فاستبان بان ليس المراد بالدليل الدليل الذي ذكره المحشي لان بناءه على امتناع تخلل الجعل
بين الشئ ونفسه وذاتياته وهو لازم على تقدير العينية والجزئية سواء كان الوجود في نفسه او لغيره ودليل المص مبني على لزوم رفع الامكان
الذاتي وهو غير لازم كما بينه المحشي والتحقيق ان وجود الاعراض وجود رابطي متوقف على الموضوع ففي العرض يلزم كونه واجباً مع كونه وجودا رابطيا
محتاجا الى الغير فكون وجود العرض رابطيا لا يضر لزوم الاستحالة المذكورة بل يلزم الاستحالة المضاعفة كما لا يخفى وقد عرفت سابقا ان القول
بان كلما هو مصداق حمل الوجود عليه لذاته من دون حيثية اخرى غير ذاته فهو واجب بالذات مما لا سبيل الى صحته وان تلقاه الجمهور بالقبول
قوله الوجه الثاني آه حاصله انا قد نعقل المهية ونصدق بثبوتها لنفسها ونشك في وجودها فلا يكون الوجود نفس المهية او جزءها واعترض
عليه المحشي بقوله الكلام ههنا في ان ذات الممكن لا ينوب مناب وجوده الخاص كما سبقت الاشارة اليه يعني ان الكلام في الوجود الذي هو
مصداق الوجود المصدري ومنشأ انتزاعه بل هو نفس ذات الممكن بمعنى ان يكون مصداق حمل الوجود نفسها ام لا ولا شك ان الشك
في الوجود المطلق لا ينافي العينية بهذا المعنى لانه يجوز ان يعقل المهية التي هي مصداق الوجود ويشك في الوجود الذي المهية مصداق له
والحق انه لا يمكن تعقل المهية نفسها ما لم يعلم وجودها اذ ما لا يتميز لا يثبت له شئ وكونها نفسها مصداقا للوجود لا يستلزم وجوبها فانها نفسها
مجعولة محتاجة الى الجعل ولا ذات لها بدون الجعل واعلم انه قال بعض ناظري كلام المحشي ان الدليل على تقدير تسليم مقدماته ناهض لابطال
العينية بهذا المعنى ايضا فان الوجود على هذا التقدير يكون من لوازم المهية المنتزعة عن نفس ذاتها وبعد تصورها بالكنه كما لا يمكن الشك
في ذاتها وجزئها كذلك لا يمكن في لوازم ذاتها من حيث هي هي ايضا الا ان يقال اللوازم قد تكون غير بينة فتعقل الملزوم لا يستلزم
تعقل اللازم مطلقا انما هو في اللازم البين وانت تعلم ان هذا الكلام في غاية الخبط والسخافة اذ مصداق حمل الوجود على هذا التقدير

يكون نفس المهية ولا يكون الوجود عارضاً للمهية في الواقع ولا زائداً عليها في نفس الامر بخلاف لوازم المهية فانها من عوارض المهية المنتزعة
عنها في نفس الامر فلا يمكن ان يكون الوجود على هذا التقدير من لوازم المهية لانه ليس عارضاً لها على هذا التقدير نعم الوجود على تقدير كونه زائداً
على المهية عارضاً لها في نفس الامر يكون من لوازم المهية وما قال في الجواب لا ينبغي ان يلتفت اليه عاقل فضلاً عن فاضل **قوله** والكلام
في الوجود المطلق اي في الوجود مطلقاً سواء كان خارجياً او ذهنياً لان الكلام ليس في الوجود المطلق ولا في مطلق الوجود ولان الجزم
بالمطلق باحد هذين الوجهين لا ينافيه الشك في الخاص بل الكلام في الوجود مطلقاً سواء كان خارجياً او ذهنياً ولو كان الكلام في الوجود
المطلق او مطلق الوجود لم يتوجه ما قال الشارح رح ان الدليل قاصر عن المدعى لان القصور انما يكون اذا كان الكلام في الوجود مطلقاً
كما يظهر بالتامل **قوله** فان الشعور بالشئ آه اورد عليه بان الشعور بالشعور واجب لانه حضوري واجاب عنه المحشي بقوله بيان ذلك ان التصور
يطلق على معنيين احدهما حصول الصورة في الذهن وهو معنى مصدري انتزاعي وعلم المعنى الانتزاعي لا يكون حضورياً والثاني الصورة الحاصلة
فيه والمراد ههنا المعنى الاول لان المعنى الثاني من الصفات الانضمامية للنفس وعلمها بصفاتها الانضمامية علم حضوري كما ثبت في محله فيكون
الشعور بالشعور بهذا المعنى الثاني واجباً ولا شك ان كون التصور حصول الصورة مما يشك فيه ولهذا انكره المتكلمون فان الشعور بالشئ على وجه
الشك لا يستلزم الشعور بحقيقة هذا الشعور على وجه لا شك فيه وان سلم ان الشعور بالشئ اين يستلزم الشعور بحقيقة هذا الشعور فلا يستلزم
التصديق بثبوتها اي بثبوت حقيقة الشعور آه اي للشعور والمراد بالتصديق ما يعم الظن والحاصل انه يجوز ان لا يعلم انها حقيقة فلا يلزم التصديق
بثبوتها له فافهم بل تحقق الوجود الذهني ليس نفس التحقق كما زعمه المورد لان حصول الصورة في الذهن وجود رابطي بين الصورة والذهن
والوجود الذهني من قبيل وجود الشئ في نفسه فالوجود الذهني ليس نفس التصور وفيه ما افاد بعض الاكابر قدس سره ان الوجود الرابطي للاعراض هو
وجودها في انفسها مقايساً الى الموضوع فالوجود في نفسه المعروض للاضافة وجود رابطي فالشعور بالوجود الرابطي مع الغفلة عن الوجود في نفسه
لا يتصور وكيف يشك عاقل في وجود السواد في نفسه عند العلم بوجوده في الجسم نعم اذا علم بوجود الصورة للذهن علم بوجوده في نفسه **قوله**
وايضاً آه حاصله ان المهية المتحققة في الخارج اذا فرض كونها غير معقولة لاحد وذلك ممكن قطعاً كانت خالية عن الوجود الذهني فيكون الوجود الذهني
مغايراً للمهية فلا يكون الوجود الذهني نفسها ولا جزءها فيثبت الجزء الاخير من المدعى وهو زيادة الوجود الذهني واعترض عليه المحشي بقوله يتوجه
عليه انه لا يدل على زيادة الوجود الذهني على المهية التي لا ينفك عنها الوجود الذهني يعني ان هذا الدليل انما يدل على ان الوجود الذهني
مغاير للمهية الخارجية الغير الحاصلة في الذهن ولا يدل على ان الوجود الذهني زائد على المهية التي لا ينفك عنها الوجود الذهني كالمعقولات الثانية
والمهيات الانتزاعية الاخر فلا يثبت به زيادة الوجود الذهني مطلقاً على المهية وقد يقال الاشخاص الخارجية لا يمكن ان يحصل تشخصاتها في الذهن
فالوجود الذهني زائد على الاشخاص واذا لم يكن الوجود جزءاً ولا عيناً للاشخاص لا يكون جزءاً ولا عيناً لماهياتها ورد بانه يجوز ان يكون الوجود المطلق
عين المهيات التي يمكن حصولها في الذهن والوجود الخارجي عين الاشخاص الخارجية والوجود الذهني عين الاشخاص الذهنية واما المهيات التي
لا يمكن حصولها في الذهن فاذا وجود ذهنياً لها يكون الوجود الخارجي عينها مع انه انما يتم اعتراض ثان على المصـ حاصله انه انما يتم ما قال المصـ
اذا كان المراد بالوجود الذهني في قوله خالية عن الوجود الذهني الوجود في الاذهان السافلة فقط اذ يمكن خلو المهية الخارجية عن الوجود

فی الاذہان السافلة بان لا يعقلها احد ولو كان المراد بالوجود الذہنی الوجود فی الاذہان مطلقا سافلة كانت او عالية فلا يتم اصلا اذ لا يمكن
خلو الماہية عن الوجود فی الاذہان العالية على ما تقرر عندہم فان قيل ہذا انما يصح فی الحقايق الكلية والجزئيات المجردة واما الجزئيات المادية
فيمتنع وجودہا فيہا فيمكن انفكاک الوجود الذہنی عنہا يقال المراد بالاذہان العالية ما يعم النفوس المنطبعة الفلكية ولا ريب فی حصول الجزئيات
المادية فيہا **قوله** اذ يتوجه عليه آه يعنی انا لا نسلم حصول الماہية فی الذہن انما الحاصل فيه بعض وجوہہا فلا يلزم زيادة الوجود الخارجی على الماہيات
وانما يلزم الزيادة على وجوہہا فلا يرد عليه ان الظاہر ان الكلام بعد تسليم الوجود الذہنی كما يدل عليه قول المص والكلام فی الوجود المطلق وقول
الشارح على تقدير تسليم الوجود الذہنی لا قصور فيه وجه عدم الورود انا سلمنا ان الكلام بعد تسليم الوجود الذہنی لكن ليس الكلام بعد تسليم وجود
الماہية فی الذہن فيجوز ان يكون الحاصل فی الذہن وجہًا من وجوہہا فلا يلزم زيادة الوجود على الماہية بل على وجه من وجوہہا نعم يتوجه عليه ای على
ما قال المستدل من ان الماہية الموجودة فی الذہن خالية عن الوجود الخارجی فيكون زائدا عليہا انه لا يدل على زيادة الوجود الخارجی على الماہية
التی لا ينفک عنہا الوجود الخارجی كالباری جل شانه فلا يحصل المقصود وہو زيادة الوجود الخارجی على الماہية مطلقا قال فی الحاشية الا
ان يقال كل ماہية موجودة فی الاذہان العالية وح ينفک عنہا الوجود الخارجی انتہی قيل اشار بقوله الا ان يقال الى ان فيه خدشة ہی
ان المراد بالوجود الذہنی الوجود فی الاذہان السافلة وح يعد الوجود فی المبادی العالية من انحاء الوجود الخارجی وفيه ان وجود كل ماہية فی
الاذہان العالية ايض غير مسلم بل غير صحيح على تقدير كون الوجود عين الماہية كما سينكشف عنقريب ان شاء الله تعالى ولک ان تقول فی اثبات
كون الوجود مطلقا زائدا على الماہية الماہية من حيث انہا موجودة فی الذہن ليست بموجودة فی الخارج والا يلزم كون شئ واحد من حيثية واحدة
موجودة فی الذہن والخارج معًا فيكون الماہية منشأ للآثار الخارجية والذہنية من حيثية واحدة ومن حيث انہا موجودة فی الخارج ليست موجودة
فی الذہن والا يلزم ما لزم فيكون كل من الوجودين زائدا عليہا قال فی الحاشية لان ما ہو ذات وذاتيات للشئ لا ينفک عن ذلک الشئ اصلا
انتہی يقد عرفت فيما مر غير مرة ان مصداق الوجود ومنشأ انتزاعه نفس الماہية بلا زيادة امر عليہا او عروض عارض لہا فالماہيات الموجودة فی الخارج
يستحيل ان يحصل بانفسہا فی ذہن من الاذہان فانہا لما كانت بانفسہا مصاديق للوجود الخارجی المستقل استحال ان ينسلخ عنه فی ظرف
من الظروف وامتنع ان يكون بنفسہا مصاديق للوجود الذہنی الغير المستقل فان قيل ذلک شان الذاتی بالقياس الى ما ہو ذاتی اليه
يقال ان كان المراد بيان ذلک مخصوص بالذاتيات فذلک بطلان عدم انفكاک الذاتيات عن الذات ليس الا لانہا بنفسہا مصداق
الذاتيات وہذا تحقق فی الماہية بالقياس الى الوجود الخارجی ايض وان كان المراد معنی آخر فلا يجدی نفعًا وبالجملة على تقدير عينية الوجود للماہية
لا يمكن حصول الماہية فی الذہن اصلًا والعلم بكنه الشئ عبارة عن انكشاف ذات الشئ لا عن حصول نفس ذاته فيجوز ان يكون الانكشاف
بشبح كاشف عن نفس الشئ وبہذا ظہر ان ما قال المحشی ان الماہية من حيث انہا موجودة فی الذہن وليست موجودة فی الخارج ومن حيث
انہا موجودة فی الخارج ليست موجودة فی الذہن لا يدل على زيادة الوجودين على الماہية كما توہم بل انما يدل على عدم حصول الماہية الخارجية
فی الذہن على تقدير عينية الوجود للماہية واستبان ايضا ان ما قال بعض الاكابر ته انه يجوز ان يكون الوجود المطلق عين الماہية المطلقة
والوجود الخارجی عين الاشخاص الخارجية والذہنی عين الاشخاص الذہنية فلا يضر اتصاف الماہية بكل من الوجودين للعينية بہذا الوجه

ليس كما ينبغي لانا فاكان الوجود المطلق عين المهية المطلقة تكون منشأ انتزاع الوجود الخارجي نفس المهية بلا زيادة امر وعروض عارض فلا
معنى لاتصاف المهية بالوجود الخارجي ولا بالوجود الذهني على هذا التقدير اذ الاتصاف انما يكون بما هو خارج عن نفس الذات عارض لها
لا بما هو منتزع من نفس الذات بلا امر زائد فتأمل ولا تغفل **قوله** قال بعض الفضلاء آه وقد جوز بعضهم ان يحمل التعقل الواقع في الدليل الثاني
على التصديق فيكون تقرير الدليل انا نصدق بالمهية اي بكونها مهية كالتصديق بان المثلث مثلث مثلا ونشك في وجودها فلا يكون الوجود
نفس المهية وهو لا يخلو عن التكلف اذ متعلق التعقل نفس المهية وحدها وهي غير صالحة لان تتعلق به العلم التصديقي وحمل المهية على كونها تلك
المهية خلاف المتبادر ثم ان هذا انما يدل على نفي العينية بالحمل الاولي لا بالحمل المتعارف الذاتي والكلام فيه كذا قيل **قوله** بل بانا الخ يعني انا نشك
في ثبوت الوجود للمهية المعقولة والمهية وجزؤها ليس مما يشك في ثبوته للمهية لان ثبوت الشيء لنفسه وثبوت ذاتياته له بين فلا يكون الوجود
نفس المهية ولا جزؤها ولا يخفى انه على هذا التقرير يستدرك ذكر تعقل المهية يعني اذا قرر الدليل بانا نشك في ثبوت الوجود للمهية يستدرك ذكر
تعقل المهية لان الشك في ثبوت الوجود للمهية لا يمكن بدون تعقل المهية وتصوره فلا حاجة الى ذكر التعقل بل يكفي ذكر الشك في ثبوت
الوجود لها وفيه ما افاد بعض الاكابر قده ان حمل الذاتيات على الذات انما يكون ضروريا لو كانت الذات متعقلة بالكنه واما لو كانت متعقلة بالوجه
فلا الا ترى انهم شكوا في اتصال الجسم مع انه ذاتي له فلو كانت المهية متعقلة بالوجه يجوز ان يكون تلك الحقيقة عين الوجود ويكون مشكوك
الثبوت فح لا بد من اخذ تصور المهية بالكنه فلا استدراك وهذا الكلام في غاية المتانة والحق انه لا معنى للشك في ثبوت الوجود للمهية بعد
كونها متعقلة بالكنه اذ مصداق الوجود نفس المهية كما عرفت غير مرة فتعقل المهية عبارة عن تعقل مصداق الوجود والشك في المفهومات
التي هي خارجة عن حقيقة الوجود عارضة لها غير ضائر اذ لا يلزم الا زيادة تلك المفهومات على الحقيقة لا زيادة الوجود فالدليل غير تام جزما فتأمل

ولك ان تقرر هذا الدليل بان التعقل اي التصور فقط تعقل المهية دون الوجود والتصور مع الشك تعقل بالوجود دون المهية فالوجود
لا يكون نفس المهية بالضرورة قيل هذا يرجع الى الاستدلال بطريقين الاول ان التعقل اي التصور فقط تعلق بالمهية ولا شيء من التصور
فقط تعلق بالوجود وهذا معنى قوله دون الوجود فينتج المهية ليس الوجود والثاني ان التصور مع الشك تعلق بالوجود ولا شيء من التصور
مع الشك تعلق بالمهية فينتج الوجود ليس المهية ويرد عليه ان هذا استدلال بالشكل الثالث وهو لا ينتج الا السالبة جزئية فغاية ما لزم بعض المهية
ليس بوجود وبعض الوجود ليس بمهية وكان المقصود السلب الكلي والحق انه لا معنى لتعلق التعقل بالمهية دون الوجود على تقدير كون الوجود
نفس المهية فقوله ان التعقل اي التصور فقط تعقل المهية دون الوجود في حيز المنع بل في حيز البطلان اذ لا معنى لتعقل المهية مع عدم تعقل مصداق
الوجود فان المهية نفسها مصداق الوجود وغاية الامر ان لا يستشعر بكونها مصداق الوجود كان يتعقل المهية الانسانية بكنهها ولا يستشعر بكونها
مصداق الحيوان الناطق فمن تعقلها بكنهها فقد تعقل مصداق الحيوان الناطق بكنهه ولم يستشعر بكونها مصداقه واما قوله والتصور مع الشك
آه ان اراد به ان التصور مع الشك تعقل بمفهوم الوجود دون المهية فمسلم لكنه غير نافع له اذ ليس الغرض ان مفهوم الوجود عين المهية وان
اراد ان التصور مع الشك تعقل بمصداق الوجود دون المهية فلا يخفى بطلانه كما عرفت **قوله** ولا نسلم آه يعني لا نسلم ان شيئا من المهيات
معقولة بالكنه التفصيلي قال الشيخ في التعليقات نحن لا نعرف من الاشياء الا الخواص واللوازم ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها

الا على حقيقته بل نعرف منها اشياء لها خواص و اعراض فانا لا نعرف حقيقة الاول والنفس و لا الافلاك والنار والهواء والماء والارض بل لا
نعرف ايضاً حقائق الاعراض مثال ذلك انا لا نعرف حقيقة الجسم انما عرفناه شيئاً له هذه الخاصية وهي الطول والعرض والعمق ولا نعرف حقيقة
الحيوان بل انما نعرف شيئاً له خاصية الادراك والتعقل فان المدرك ليس حقيقة الحيوان بل خاصة او لازمه والفصل الحقيقي لا نعرفه ولذا
يقع الخلاف في ماهيات الاشياء لان كل واحد ادرك لازماً غير ما ادركه الآخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم ونحن انما نثبت شيئاً مخصوصاً عرفنا
انه مخصوص من خاصية او خواص ثم عرفنا لذلك الشيء خواص اخرى بواسطة ما عرفناه اولاً ثم توصلنا الى انيتها كالامر في النفس والمكان وغيرها
مما اثبتنا انياتها لا من ذواتها بل من نسبتها الى اشياء عرفناها معرفة او من عارض لها او لازم ومثاله في النفس انا رأينا جسماً يتحرك فاثبتنا
لتلك الحركة محركاً ورأينا حركة مخالفة لحركة سائر الاجسام فعرفنا ان له محركاً خاصاً وله صفة ليس لسائر المحركين ثم تتبعنا خاصة خاصة فتوصلنا
الى انيتها وكذلك لا نعرف حقيقة الاول انما نعرف منه انه يجب له الوجود او ما يجب له الوجود وهذا هو لازم من لوازمه لا حقيقته ونعرف بواسطة
هذا اللازم لوازم اخرى كالوحدانية وسائر الصفات انتهى والحاصل ان الوقوف على حقائق الاشياء ليس في قدرة البشر وانما هو شان خالق
القوى والقدر والمراد بعدم تعقل شيء من الماهيات بالكنه التفصيلي والا اي وان لم يكن المراد ما ذكرنا فتصور بعض الماهيات بالكنه الاجمالي
مما لا يشك فيه اورد عليه اولاً بانه اذا جاز العلم بكنه الشيء بالصورة الاجمالية جاز حصول كل واحد من الجنس والفصل بكنه الشيء فاذا قيد احدهما
بالآخر فقد حصل الحد الموصل الى الصورة التفصيلية للنوع اعني العلم بالكنه فسقط المنع واجيب عنه بان محصله منع عدم كون الماهية معقولة
بالكنه بناءً على جواز حصول بعض الماهيات بكنهه فيجوز حصول كل واحد من الجنس والفصل كذلك ثم تقييد احدهما بالآخر ليكون موصلاً الى الصورة
التفصيلية اعني العلم بالكنه ولا يخفى ان مقابلته بمنع الشارح مقابلة المنع بالمنع وذلك خارج عن داب المناظرة وثانياً بان توجيه المحشي غير نافع
فان عدم تعقل الماهيات بالكنه التفصيلي غير مضر للمستدل لانه لو كان بعض الماهيات متعقلة بالكنه الاجمالي نقول لو كان الوجود عينها لم يصح الشك
في موجوديتها بعد تعقلها بكنه الحقيقة او نقول نتصور تلك الماهية ونغفل عن الوجود فالوجود ليس عين الماهية والا يلزم كون شيء واحد معقولاً وغير
معقول واجيب عنه بان الاشكال الذي ذكره الشارح انما هو على تقدير الجزئية فان المعقولية بالكنه الاجمالي لا تنافي الشك في ثبوت الجزء ولا ينافي
الغفلة عنه فتوجيه المحشي بارادة معقولية الماهية بالكنه التفصيلي نافع جزماً والحق ما اسلفنا انه لا معنى لتعقل الماهية مع الغفلة عن مصداق الوجود
فانها نفسها مصداق الوجود غاية الامر انه لا يستشعر بكونها مصداق الوجود **قوله** والاظهر اه يعني ان الاظهر ان يقول المستدل لو كان الوجود
نفس الماهية لما افاد حمل الوجود على الماهية فائدة معنوية وكان قولنا السواد موجود مثل قولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود لان الكلام في زيادة
الوجود وعينيته للماهية لا في عينية الوجود للماهية او زيادته عليها حتى يكون قولنا السواد موجود مثل قولنا السواد سواد والوجود موجود واعترض عليه
المحشي بقوله لا يخفى ان قولنا السواد موجود على هذا التقدير اي على تقدير العينية لم يكن صحيحاً اذ حمل المشتق على الشيء لا يمكن بدون قيام المبدأ فاذا
فرض ان الوجود عين السواد مثلاً فلا يمكن قيامه به لا صحيحاً غير مفيد كما يدل عليه كلام الشارح فكيف يكون ما ذكره الشارح اظهر والتحقيق انه ان
اريد بالوجود في الدليل الوجود المصدري فعينيته يلزم زيادته وهو غير ضار وان اريد به مصداقه ومنشأ انتزاعه فلا يلزم عدم افادة الحمل الا اذا كان
الطرفان متصورين بوجه واحد واما اذا تصور الوجهين مختلفين فقد يكون مفيداً بل نظرياً ايضاً وبالجملة حمل ما يكون عينية للشيء عنه مجهولة على ذلك

الشيء يكون مفيدا محتاجا الى الاكتساب كما يقولون الوجود عين حقيقة الواجب سبحانه وصفاته عين ذاته وكان هذا المستدل اخذ محل الخلاف الموجود دون الوجود يعني ان غرض المستدل بهذا الدليل اثبات زيادة الموجود وحاصله ان الموجود لما كان نفس المهية لما افاد حمل الموجود على السواد فهذا الدليل لاثبات زيادة الموجود كما ان الدلائل السابقة لاثبات زيادة الوجود وفي قوله كان اشارة الى ان التخصيص بالمشتق غير صحيح اما اولا فلان النزاع حقيقة في المبدأ وبواسطته في المشتق واما ثانيا فلان المبادي والمشتقات كلاهما من الامور العامة كما قد سبق فالتخصيص باحدهما دون الآخر تحكم **قوله** والاول آه يعني كون الوجود نفس المهية باطل لان الوجود مشترك والمهية غير مشتركة لان الموجودات حقائق متخالفة بالبداهة واورد عليه المحشي بوجهين الاول ما بينه بقوله المحشي ان محل الخلاف ليس ما يطلق عليه لفظ الوجود يعني ان محل الخلاف انما هو الوجود الحقيقي الذي هو مصداق الوجود المصدري ومنشأ انتزاعه اذ المعنى المصدري الانتزاعي لا يصلح لان يقع الخلاف في عينيته لشيء من حقائق الموجودات سوى نفسه والدلائل المذكورة لاثبات اشتراك الوجود بين جميع الموجودات او جميع الممكنات كقولهم انه ينقسم الى الواجب وغيره وانه قد يجزم به مع التردد في الخصوصيات وان مفهوم نقيضه اعني العدم واحد فيكون مفهومه ايضا واحدا اذ التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين وانه لو كان متعددا لبطل الحصر العقلي بين الموجود والمعدوم لا تدل الا على اشتراك الوجود المصدري لانه المنقسم والمجزوم به والمناقض للعدم ولا يلزم منها نفي عينية الوجود الذي هو مصداق هذا المعنى المصدري ومنشأ انتزاعه والثاني ما قال بل مراد الاشعري من عينية الوجود هو بعينه مراد الحكماء يعني ان مراد الاشعري من عينية الوجود للمهية حمله عليها حملا بالذات هذا هو بعينه مراد الحكماء من عينية الوجود وهذا المعنى لا ينافي كون الوجود مشتركا معنويا فالاستدلال بالاشتراك على نفي العينية غير تام وما قيل ان اشتراك الشيء بحسب المعنى بين الحقائق المختلفة بالجنس مناف للعينية قطعا وان لم يكن منافيا للجزئية فجوابه ان المراد بالعينية ان منشأ انتزاع هذا المعنى المشترك الانتزاعي ومصداق حمله نفس ذوات الاشياء ولا ريب ان الاشتراك المعنوي بهذا المعنى لا ينافي العينية بهذا المعنى وليس المراد بالعينية ما هو مصطلح اهل المنطق اي الاتحاد بين الشيئين بحسب الحمل الاولي فافهم الا انهم اي الحكماء جعلوها اي عينية الوجود من خواص الواجب ومناط الواجبية ظنا منهم ان عينية الوجود منحصرة في الواجب سبحانه وليس مرادهم بها انتفاء الاستناد الى العلة والا لا يصح ما اراد الاشعري والشيخ الاشعري جعلها من خواص الموجود ومناط الموجودية وهذا المعنى من العينية لا ينافي الامكان ولا يستلزم الوجوب فمصداق الوجود هو نفس الحقيقة في الكل والفرق بين الواجب والممكن ان الحقيقة الواجبة متقررة بلا جعل والذات الممكنة نفسها مجعولة صرح بذلك كثير من العلماء كشارح الصحائف وشارح المقاصد وغيرهما **قوله** لكان اعم الذاتيات آه يعني لو كان الوجود جزءا للمهيات لكان اعم الذاتيات اي فوقها فوق جميع الذاتيات المشتركة بين الحقائق الموجودة اذ لا ذاتي اعم منه ضرورة ان جميع الممكنات منحصرة في المقولات العشر فذاتياتها اخص من الوجود فلو كان الوجود جزءا يكون فوق جميع الذاتيات فان قلت معرضا لا حاجة في اثبات المطلوب الى ذلك اي الى بيان كون الوجود جزءا مشتركا اعم الذاتيات بل يكفي في لزوم التسلسل ان يقال لو كان الوجود جزءا للمهية لكان لها جزء آخر سوى الوجود لان جزئية الشيء للشيء لا يتصور الا اذا كان له جزء آخر لهذا الشيء ولو كان الوجود جزءا له اي لهذا الجزء الآخر لانه ايضا ماهية من المهيات والوجود جزء لها فينتقل الكلام الى جزء آخر منه وهكذا فيلزم ترتيب الاجزاء الى غير النهاية قلت تقرير هذا الوجه بهذا الاشارة الى ان الوهم يذهب الى جزئية الوجود بان يكون

جنسا او مثل الجنس واعلم انه قد يستدل على ابطال كون الوجود جنسا بانه لو كان جنسا لانقسم بالفصول المقسمة الخارجة عنه المفيدة لوجوده
واذ الوجود عين حقيقة الجنس تكون تلك الفصول مفيدة لحقيقته فيلزم كونها فصولا مقومة داخلة فيه وهذا ليس بشئ اذ تقويم شئ لشئ
وكذا افادة حقيقة شئ لشئ يتصور على نحوين الاول تقييد نفس الحقيقة كما هو شان العلة على طور الجعل البسيط والثاني ان يكون المقوم جزء
من حقيقة الشئ المقوم فيتقومه بالدخول فيه كما هو شان الفصل فان اريد بافادة الحقيقة افادتها بالنحو الاول فاللازم ملتزم لان كل فصل
مقسم مفيد لحقيقة الجنس بهذا المعنى لكونه علة له وان اريد بها افادة الحقيقة بالنحو الثاني فاللزوم ممنوع نعم على هذا التقدير اى على تقدير كون الوجود
جزء الماهية يلزم ايضا كون الوجود جزءا للشئ وجزء الجزء بمراتب غير متناهية وهو محال لانه يلزم ح جزئيته في ضمن جزئية الجنس وفي ضمن جزئية
الفصل فيلزم كونه جزءا مرتين وهكذا فلا يرد انه لا استحالة في دخول شئ واحد في شئ بمراتب غير متناهية لو كانت الوجودات غير متناهية والوجود الحقيقي
يجوز ان يكون كليا متعدد الافراد فيكون فرد واحد منها داخلا في ماهية والفرد الآخر في جزئها ولا استحالة ح الا استحالة التسلسل وهو الذي الزمه المصنف يلزم كون
الشئ جزءا لنفسه وجزءا لجزء كل لان الوجود ايضا موجود وقد فرض انه جزء لكل موجود وكذا جزئه موجود ولقائل ان يقول المفروض انما هو جزئية الوجود لما
وراءه من الموجودات ويمكن ان يقال بان الوجود لو كان جزء الممكنات فيكون ممكنا ونسبة الوجود الى جميع الممكنات على السواء فيكون جزءا لنفسه ايضا
وذلك الجزء ايضا موجود ممكن فيلزم الجزئية بمراتب غير متناهية ويلزم ايضا كون الحقيقة الواحدة حقائق غير متناهية لان حقيقة الجزء غير حقيقة الكل فالاجزاء
التي يتركب منها الكل غير الاجزاء التي يتركب منها الجزء فيكون لكل واحد منها حقائق متخالفة واذا كان الوجود جزء هذه الحقائق المختلفة يكون الحقائق
متخالفة غير متناهية والحق ان نفي جزئية الوجود اجلى من هذه المقدمات قال بعض الاكابر وذلك لان الوجود الحقيقي مصداق الموجودية فاذا
تقرر كان موجودا بنفسه فلا يصلح للجنسية التي فيها الابهام ولا للفصلية التي ليست من الحقائق المحصلة والوجود المصدري امر منتزع عن الموجودات
وصف لها بداهة وانكاره مكابرة وبعضهم قرروا بان الوجود معنى وصفي ولا يتقوم من المعنى الوصفي والذات حقيقة وحدانية واورد عليه بعض الاكابر
فيه بانه ان اريد ان المعنى الوصفي مطلقا لا يتقوم منه ومن الجوهر حقيقة فهو منقوض بالجسم المركب من الهيولى والصورة التي هي معنى وصفي وان اريد
من المعنى الوصفي غير الامر الجوهري فهذا كما يقال لا يتقوم من الجوهر والعرض حقيقة وحدانية وهذا وان اشتهر لكن لم يصحح ببرهان فضلا عن ان يكون
اجلى من هذه المقدمات قوله لان المركب آه يعني ان المركب لابد له من الانتهاء الى البسيط واعترض عليه بعض المحققين في حاشية القديمة على شرح
التجريد بان المركب العقلي اذا وجد في الذهن بوجود واحد اجمالي لا يتصور انتهاؤه الى البسيط لافتقار التركيب على ذلك التقدير ذهنا وخارجا يعني على تقدير
كونها اجزاء عقلية وعدم تعقلها مفصلة لا يلزم الانتهاء الى البسيط فان المركب منها حقيقة ح منتف ذهنا وخارجا اذ معنى التركيب العقلي ان العقل
ان يحلله الى امور هي تلك الاجزاء واذا حلله العقل لا يلزم انتهاؤه دليله لجواز ان لا يقف التحليل عند حد كما في تجزي المتصل الواحد واجيب عنه بوجهين
الاول ما قال الفاضل ميرزاجان ان التركيب الحقيقي يستلزم الانتهاء الى البسيط سواء كان الموصوف به موجودا او معدوما اذ لا معنى له الا اجتماع
البسائط فتعقل تلك الاجزاء بحيث اذا تحلل وتعقل مفصلة لا بد ان ينتهي الى البسيط الحقيقي مع انه لو كان الوجود جزءا للماهيات بالغا ما بلغ لا بد ان ينتهي
الى البسيط الحقيقي وبعبارة اخرى المركب من حيث انه مركب مفصل بالغا ما بلغ لا بد ان ينتهي الى البسيط الحقيقي اذا وجد في الذهن والمجمل عين المفصل
ولا يجوز ان يشتمل المفصل على شئ بالفعل لا يشتمل عليه المجمل ولو بالقوة والمفصل على تقدير الوجود لابد من اشتماله على البسيط الحقيقي بالفعل

فيجب اشتمال المجمل على تقدير وجوده على البسيط الحقيقي الذي لا يقبل القسمة اصلا والا لم يطابق المجمل والمفصل ع اورد عليه اولاً بانه منقوض بتحليل الجسم الى غير النهاية على راي الحكماء وثانيا بان التقسيم مفصلا محال فجاز ان يستلزم محالا آخر وهو عدم تحقق البسيط في المركب ع اجيب بان المقادير لا تركيب فيها بالفعل واطلاق الجزء على الجزء المقداري من قبيل المجاز بخلاف التركيب العقلي فان الاجزاء موجودة فيه بالفعل والمركب عبارة عن مجموع الاجزاء لكن بوجود واحد لا بصفة الامتياز والاجزاء ماهيات متخالفة فالمركب المجمل عبارة عن الاجزاء المتحدة في الوجود المتمائزة في الماهية فلا بد من ان يكون بحيث ان حلل الى الجميع انحل الى البسائط وبالجملة المركب العقلي لاسوة بالمركب الخارجي واما الفرق بفعلية الاجزاء في احدهما وكونها بالقوة في الآخر ففيه انه ان كان المراد بالقوة امكان الفعلية فهو غير مسلم وان اريد انه ان حلل الى الجميع يحصل بالفعل فهو مسلم الا ان التحليل محال ع يمكن ان يقال لا بد من امكان التحليل نظرا الى ذاته فتامل ع الثاني ما قال وانت خبير بان المراد من المركب والبسيط ههنا غير المتصل الواحد ع اجزائه المقدارية فالمركب الخارجي على تقدير انتهائه الى ما هو بسيط في الخارج ينتهي الى بسيط ذهني لان التركيب العقلي يستلزم التركيب الخارجي ع والحاصل ان التركيب الذهني ملزوم التركيب الخارجي وهو ملزوم الانتهاء الى البسيط بخلاف انقسام المقادير اذ لا تركيب فيها فلا يجب انتهاؤها وفيه نظر لان ما ذكر انما يتاتى من قبل من يرى التلازم بين التركيبين واما على راي الشارح واخرابه القائلين بالتفارق بين التركيبين فلا يتاتى اصلا والايراد انما هو عليهم فالجواب ليس بناجح وان قيل انهم يطلقون المركب العقلي على البسائط الخارجية ويقولون ان البسيط الخارجي مركب من الجنس والفصل فعلم ان التركيب العقلي ليس بمستلزم للتركيب الخارجي يقال اطلاق المركب العقلي على البسائط الخارجية من قبيل المسامحة وتشبيه العوارض بالمقومات ويؤيده ما قال الشيخ في التعليقات اجزاء حد البسيط يكون اجزاء لحده لا لقوامه وهو اي الحد شيء يفرضه العقل وليس حدا حقيقة لعدم تقوم البسيط من هذه الاجزاء واما هو اي البسيط في ذاته فلا جزء له حقيقة اعلم ان الظاهر من كلمات الشيخ في مواضع من كتبه انه لا يقول باستلزام التركيب الذهني للتركيب الخارجي لانه صرح بان الهيولى مركبة من الجنس والفصل مع كونها بسيطة في الخارج وصرح ايضا بكون المقدار جنسا للخط والسطح والجسم التعليمي فغرضه ان الاجزاء الخارجية لحد البسيط اجزاء لحده لكونها اجزاء غير محمولة وليست اجزاء لقوام البسيط لكونها متحدة معها فليس تلك الاجزاء اجزاء للبسيط حقيقة وهذا انما يكون في البسيط الخارجي الذي يكون منحلا الى الاجزاء العقلية واما البسيط ذهنا وخارجا فلا حد له وكيف يقال انه ينفي عن البسيط الخارجي الاجزاء مطلقا مع الاعتراف بالحد **قوله** لان البسيط آه يعني ان البسيط مبدأ المركب فعلى تقدير انتفاء البسيط يلزم انتفاء المركب ع قال بعض المحققين في الحاشية القديمة معترضا عليه لمانع ان يمنع كون البسيط الحقيقي مبدأ للمركب مطلقا الى ان يقوم عليه البرهان فان القدر الضروري هو ان المركب لا بد له من اجزاء تتقوم بها واما انتهاؤها الى ما ليس بمركب اصلا فليس بضروري بنفسه فان الكثرة لا بد فيها من الواحد العددي لا من الواحد الحقيقي لجواز اشتماله على احاد آخر وهكذا مثلا الكثرة من افراد الانسان لا بد فيها من الانسان الواحد ثم الانسان الواحد يشتمل على احاد آخر لا يكون انسانا ويجوز ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء ايضا مشتملا على آحاد لا يكون من نوع ذلك الآحاد وهكذا الى غير النهاية فالاولى ان يتمسك ببرهان التطبيق وغيره من البراهين الدالة على ابطال التسلسل ع اورد عليه بان الاجزاء ههنا عقلية وهي متحدة الوجود فلا امتياز بينها الا عند التحليل فلا يكون فيها اجزاء برهان التطبيق وغيره من البراهين ع يمكن ان يقال المقصود ان وجوب الانتهاء الى البسيط لا يكفي في ابطال التاليف من الاجزاء الغير المتناهية فلا بد من التمسك ببرهان التطبيق وغيره وان كان ذلك

التمسك في الاجزاء الخارجية دون الذهنية وانت تعلم ان المركب الخارجي العددي حقيقة منحصر في العدد واعلم ان التركيب عبارة عن اجتماع الاشياء الكثيرة بحيث يصح اطلاق اسم الواحد عليه وهو لا يخلو اما ان يكون بينها مناسبة بالحاجة وغيرها بها يصير امرا واحدا بحيث تترتب عليه الآثار سوى ما تترتب على الاجزاء او لا يكون على الاول يكون التركيب حقيقيا وعلى الثاني يكون اعتباريا ثم المركب الحقيقي اعني الذي بين اجزائه مناسبة على نحوين عددي وغير عددي اما العددي فهو الذي وحدته وحدة العدد العارض له وآثاره هي الآثار العددية فحقيقته منحصرة في العدد ولما اشتهر ان الكلية والجزئية من عوارض الكم حقيقة واجزاؤه وحدات بسيطة واما المركب الخارجي الغير العددي كالجسم المركب من الهيولى والصورة وان كان عدديا من حيث العدد العارض له لكن من حيث الذات حقيقة واحدة متقومة من المادة والصورة فتركيبه مع قطع النظر عن العدد العارض له فهو غير عددي وهذا المركب هو الذي لا بد له من الجزء الصوري البسيط بحسب الخارج يكون به فعلية هذا المركب والا اي لو لم يكن هذا الجزء بسيطا لم يكن للمركب فعلية لانه ان فرض فعلية الجزء الصوري البسيط بجزء آخر بسيط كان فعلية المركب في الحقيقة بهذا الجزء لا بالجزء الاول ثم ان فرض فعلية هذا الجزء بجزء آخر كان فعلية المركب بهذا الجزء لا بالجزئين الاولين وهكذا فلو لم تكن الاجزاء الصورية منتهية الى الجزء الذي فعليته بنفسه لم يكن للمركب فعلية فلا بد لكل مركب حقيقي من الانتهاء الى بسيط حقيقي واذا ثبت انتهاء المركب الخارجي الى البسيط الحقيقي ثبت انتهاء المركب العقلي ايضا الى البسيط الحقيقي بناء على التلازم بين التركيبين واورد عليه بانه ان اريد ان لا فعلية للمركب حقيقة انما الفعلية لجزئه الصوري وهو واسطة لفعلية المركب واسطة في العروض فهو ممنوع بل للمركب ايضا فعلية حقيقية وان كانت بواسطة الجزء الصوري واسطة في الثبوت وان اريد ان لا فعلية للمركب بالذات بمعنى عدم الواسطة في الثبوت بل بواسطة الجزء الصوري واسطة كذلك فمسلم لكن لا يلزم الانتهاء الى الجزء الصوري البسيط في الخارج وقوله والا لم يكن آه انما يتم لو كانت فعلية المركب بواسطة الجزء الصوري واسطة في العروض بل فعلية المركب بواسطة فعلية الجزء الصوري واسطة في الثبوت وفعلية هذا الجزء الصوري يكون بواسطة جزء صوري آخر واسطة في الثبوت وهكذا فان قلت ما به الفعلية لا بد ان ينقطع الى امر يكون فيه فعلية صرفة ولا يكون فعلية مستفادة من جزء آخر يقال ما لا بد منه في المركب من امر به الفعلية وان كانت فعلية مستفادة من جزء آخر ولا يلزم تحقق ما بالعرض بمعنى ما بواسطة الغير واسطة في العروض بدون ما بالذات وان لزم تحقق ما بالعرض بمعنى ما بواسطة الغير واسطة في الثبوت بدون ما بالذات اي بلا واسطة فيه اصلا لكن استحالته غير بينة واجاب عنه بعض الاكابر بان حاصل كلام المحشي ان الجزء الصوري بسيط لانه مبدأ الفعلية المركب فلو كانت مركبا توقف فعلية المركب على جزئه الصوري فلو تركب من جزء صوري آخر توقف المركب عليه فلو ذهبت الاجزاء الى غير النهاية لم يكن للمركب فعلية لان انعدام سلسلة الاجزاء الصورية باسرها جائز لعدم استناد كل منها الى الواجب بالذات لا بالذات ولا بالواسطة لان في علة كل جزء صوري جزء صوري وهو ممكن مثل الاول فيجوز عليه العدم واذا جاز العدم على الاجزاء الصورية باسرها جاز انعدام المركب بانعدامها وان لم يجز عدمه مع بقائها فلم يجب فلم يوجد فلا يكون له فعلية وهذا بعينه جار في كل مركب من الاجزاء الغير المتناهية بحيث لا ينتهي الى واحد حقيقي وان لم يكن اجزاؤه صورية لان فعلية المركب موقوف على اجزائه وفعلية اجزائه على اجزاء اجزائه فلا يكون سلسلة المركب منتهية الى ما هو بالذات يستحيل عدمها بالذات فيجوز وقوع العدم على كل من الاجزاء باسرها فيجوز العدم على المركب فلم يجب فلا يتحقق فعلية المركب من الاجزاء الغير المتناهية بحيث لا ينتهي الى الآحاد الحقيقية واما اذا كان التركيب من آحاد غير متناهية فلا يلزم هذه الاستحالة لان فعليته يتوقف على الآحاد

فتكون واجبة بالاستناد الى الجاعل التام الواجب بالذات بوسط او بغير وسط فلا تتنع فعلية المركب فغظ انتهاء كل كثرة ولو كانت غير متناهية الى الآحاد الحقيقية وانما خص الكلام بالجزء الصوري لان المقصود اثبات الانتهاء في الاجزاء الصورية لانه في صدد اتمام دليل جزئية الوجود بان يكون جنساً او مثل الجنس بانه يلزم تركيب كل موجود من اجزاء غير متناهية لان بعض اجزائه الوجود فلا بد له من جزء آخر وكذا الكلام فيه فالوجود جزء مشترك واحد والكثرة في الجزء الآخر المختص وهو الجزء الصوري وهذا الكلام في غاية المتانة والينا على ذلك التقدير اي على تقدير عدم انتهاء المركب الى البسيط لا يكون في المركب جزء بالقوة لان كون الجزء فيه بالقوة يستلزم الانتهاء الى البسيط بل يكون جميع اجزائه على هذا التقدير بالفعل فيكون كل جزء غير قابل للقسمة والا كان بعضها بالقوة فيكون بسيطاً حقيقياً فيلزم التركيب منه والظاهر ان المراد بالقسمة اعم من القسمة الى الذاتيات والقسمة الى الاجزاء المقدارية لا القسمة الى الاجزاء المقدارية فقط لان الكلام ههنا في اجزاء الماهية والحاصل انه اذا كان جميع الاجزاء حاصلة بالفعل فعند ملاحظتها اجمالاً من دون ملاحظة تفاصيلها يحكم قطعاً بانها آحاد حقيقية وان كان عند ملاحظتها تفصيلاً كثرة محضة ولا واحد هناك فلا بد وان يكون كل جزء منه غير منقسم بالفعل فيكون بسيطاً في مرتبة ما هيته مع قطع النظر عن ملاحظة الاضافات لانها انما تكون في مرتبة التفصيل والكلام انما هو في مرتبة الاجمال فتدبر **قوله** فانهما آه يعني ان الجوهر والعرض من اقسام الموجود الخارجي والوجود امر اعتباري فلا يكون من اقسام الجوهر والعرض اللذين هما من اقسام الموجود الخارجي وما يقال ان الوجود اذا كان امراً اعتبارياً فقد ثبت المطلوب لان الامر الاعتباري لا يمكن ان يكون جزءاً من الامر العيني والا يلزم كونه امراً اعتبارياً فليس بشيء لان الامر الاعتباري جاز ان يكون جزءاً عقلياً للموجود الخارجي وان لم يجز ان يكون جزءاً خارجياً له بناء على نفي وجود الكلي الطبيعي في الخارج واما ما ذكره الشارح قدس سره من استحالة كون الشيء مندرجاً تحت المتصف بذلك الشيء فظاهر السقوط لاندراج المعلومية والمفهومية وغيرهما من الكليات التي تتكرر انواعها تحت المتصف بهما فالمعلومية مندرجة تحت ما هو متصف بالمعلومية اعني المعلوم والمفهومية مندرجة تحت ما هو متصف بها وكذا الوحدة مندرجة تحت مفهوم الواحد والكلية مندرجة تحت مفهوم الكلي وهكذا فيجوز ان يكون الوجود مندرجاً تحت شيء متصف بالوجود اعني الموجود وفيه ما افاده بعض الاكابر قدس سره ان الشارح اراد بالاتصاف في قوله تحت المتصف بذلك الشيء الاتصاف الذي يكون في الاجناس والفصول يعني ان الوجود لو كان جزءاً لكل موجود فيكون جزء الجوهر والعرض فلا يكون مندرجاً تحتهما لان الشيء لا يكون مندرجاً تحت المتصف به مثل اتصاف الجنس بالفصل والوجود على هذا التقدير موجود عيني فلا يكون مندرجاً تحت المؤلف منه ومن شيء وهذا بخلاف المعلومية ونظائرها والحق ان المعنى الوصفي سواء كان عرضاً مندرجاً تحت مقولة من المقولات اولا يمتنع ان يكون جزءاً محمولياً للجوهر وذلك لان المعنى الوصفي بما هو هو مفتقر الى الغير والجوهر مستغن عنه بنفس ذاته فلا يمكن ان تتقوم بالمفتقر لذاته والا يلزم اجتماع المتنافيين بحيثية واحدة في ماهية واحدة ضرورة ان الاجزاء المحمولة كل واحد منها متحد مع الماهية ذاتاً ووجوداً **قوله** وفيه بحث آه حاصله ان ما ذكره المص في اثبات اتحاد ذاتي السواد والوجود وتخلله الفرد بهما من ان ما صدق عليه احدهما هو عين ما صدق عليه الآخر ولهما ليس لهما هويتان متغايرتان والا كان للماهية هوية ممتازة في الخارج مع قطع النظر عن الوجود وكان للوجود ايضاً هوية اخرى حتى يمكن قيامها بهوية السواد في الخارج كما ان للجسم هوية خارجية مع قطع النظر عن السواد وللسواد هوية اخرى حتى امكن قيام السواد بالجسم في الخارج فكان للماهية قبل انضمام الوجود اليها وجود فيلزم المحذورات التي مرت لا يتم اصلاً لانه انما يدل على عدم امتيازهما في الخارج يعني ان ما ذكره المص

انما يدل على انتفاء الثنائية الخارجية بينهما وهو يحصل بان لا يكون للوجود هوية خارجية اصلا فعدم الامتياز بينهما في الخارج لا يستلزم ان يكون احدهما بعينها الاخرى بالذات كما هو المطلوب بل يجوز ان يكون عدم الامتياز بينهما بان لا يكون للوجود هوية في الخارج اصلا فلا يتم التقريب وفيه نظر لانه اذا لم يكن للوجود هوية خارجية لا يكون له هوية اصلا لانتفاء الوجود الذهني عند المتكلمين بعضهم ان المتكلمين لما نفوا الوجود الذهني فعندهم لا يكون للوجود هوية ذهنية اصلا فلو لم يكن له هوية في الخارج لا يكون له هوية اصلا لانحصار الوجود في الوجود الخارجي مع ان البداهة حاكمة بان له هوية في الواقع فيكون هوية عين هوية السواد وما يصدق عليه احدهما عين ما يصدق عليه الآخر اذ ليس في الخارج هويتان متغايرتان حتى يكون كل منهما موجودا على حدة فما يصدق عليه احدهما يصدق عليه الآخر فثبت المطلوب ويرد عليه ما افاد بعض الاكابر قدس سره ان واقعية الانتزاعيات ليست باعتبار وجودها الذهني كيف والضرورة حاكمة بان اتصاف الموجودات بالاوصاف الانتزاعية مما لا دخل فيه لوجوداتها الذهنية وانكاره مكابرة بل مدار واقعية الانتزاعيات كون مناشيها في نحو وجودها الواقعي بحيث يصح انتزاعها عنها فهذا النحو من الواقعية وجود تترتب عليها آثارها فهذا النحو من الواقعية وجود لها يخذو حذو الوجود الخارجي في ترتب الآثار فعدم كون الوجود ذا هوية بالذات غير بديهي الاستحالة ولا يلزم على منكري الوجود الذهني ان لا يكون للانتزاعيات هوية اصلا في الواقع بل له هوية موجودة بوجود المناشي واما الفلاسفة فهم ايضا قائلون بهذا لانها وان كانت من الموجودات الذهنية لكن الوجود الذهني لغو في الاتصاف بالوجود وغيره من الانتزاعيات قال في الحاشية يلزم على ما ذكره المص ان يكون الاوصاف العقلية كلها عين موصوفاتها ولعله يلتزم ذلك اعلم ان حاصل ما ذكره المص ان النزاع ليس في مفهوم الوجود المصدري اذ لا يليق للعاقل ان يقول مفهوم الوجود والسواد واحد بل الذي يصلح للنزاع الوجود الحقيقي الذي هو مصداق الوجود المصدري ومنشأ انتزاعه وهو المعبر عنه بذات الوجود وهويته لما اشتهر فيما بينهم ان الوجود الحقيقي فرد الوجود المصدري وليس في الخارج هوية الوجود ومغايرة لهوية الموجود ومنضمة احدهما الى الاخرى بل ههنا هوية واحدة هي بعينه هوية السواد وهي بعينه هوية الوجود الذي عليه مناط الموجودية والا لكان هناك هويتان احدهما تقدم بالاخرى ولما كان انضمام احدهما بالاخرى غير معقول اذ يلزم ان يكون للسواد وجود قبل الوجود قال المص ان المشائين ايضا موافقون للشيخ الاشعري في كونه هوية الوجود الذي به مصداق الموجودية وهوية الموجود في الخارج واحدة وانما قالوا بزيادة الوجود بحسب الذهن فظهر انه لا يلزم على المص كون الانتزاعيات ذا هوية حتى يحتاج الى التزامه واما التزام الشارح بقوله لكان محمولا على تلك الذات مواطاة وبقوله لم يكن لاحد شك آه فالاول هو تمسك بالاطلاق العرفي والمقام يابى عنه والحق انه ليس تمسكا بالاطلاق العرفي بل مقدمته بداهة عند المحشي اعني ان الوجود وسائر المعاني المصدرية لا يحمل على معروضاتها مواطاة والثاني انما هو على تقدير الاتحاد بحسب المفهوم لا على تقدير الاتحاد بحسب الصدق انتهى لا يقال مراد المص من اتحادهما بحسب الهوية والصدق انه ليس في الخارج الا السواد والعقل ينتزع الوجود عنه بلا زيادة حيثية انضمامية او انتزاعية والحاصل ان هوية السواد مثلا موجودة في الخارج بمعنى ان الموجود في الخارج نفس السواد وهو بنفسه فانه منشأ انتزاع الوجود من غير ان يعتبر معها حيثية تقييدية انضماما او انتزاعا حتى تكون مصداقا لحمله ومنشأ لانتزاعه واما الحيثية التعليلية اعني الاستناد الى الجاعل فخارجة عن المصداق فلا معنى لاعتبارها فيه كما عرفت مفصلا وح لا يرد على المصنف بحث الشارح اذ ليس غرضه ان السواد له هوية خارجية متحدة مع هوية الوجود حتى يرد ما اورده الشارح لانا نقول هذا مع انه بعيد عن عبارة المص وهي قوله ان ما صدق عليه السواد بعينه ما صدق عليه الوجود

فانه ظاهر ويدل على ان الوجود فيما في الخارج وهي بعينها ذات السواد على ما قرر المجيب ليس في الخارج الا ذات السواد والوجود منتزع عنها
يابى عنه الوجوه التي نقلها من الشيخ الاشعري كما يظهر بالتامل فانها تدل على اتحاد الوجود والسواد بالذات لا على اتحادهما بالعرض والحق
ما قررنا سابقا ان مراد الشيخ الاشعري من اتحاد الوجود والماهية حمله عليها حملا بالذات وهو عبارة عن كون مصداق الحمل نفس الذات فالوجود
الحقيقي الذي هو مصداق الحمل بعينه هوية الوجود وهو مراد الشيخ الاشعري بما ذكره والمص تحدان قال غاية ما في الباب ان المص يقول ان الوجود الذي
هو مصداق الوجود المصدري هو ذو الوجود ولذا عبر عن مصداق الوجود المصدري بما يصدق عليه الوجود والمراد انه منشأ الانتزاع واطلاق المصداق على منشأ
الانتزاع شائع في كلامهم فتامل **قوله** بل هما من المعقولات الثانية آه يعني ان الوجود والشيئية من المعقولات الثانية والمعقولات الثانية
هي التي تعرض للمعقولات الاولى من حيث انها في الذهن ولا يحاذى بها امر في الخارج واورد عليه بان الوجود والشيئية وامثالهما لا تعرض
الاشياء من حيث انها في الذهن بل هي من العوارض التي تعرض للاشياء في نفس الامر ولذا افصل المحشي وقال اعلم انه اعتبر في المعقولات
الثانية امران الاول ان يكون الذهن ظرف الوجود والثاني ان يكون الوجود الذهني شرط العروض او قيد المعروض اعلم ان المحقق الدواني قد زعم
ان المعقولات الثانية هي العوارض الذهنية التي تعرض للشيء في الذهن على ان الذهن فقط ظرف العروض ولخصوص الوجود الذهني مدخل فيه
على انه شرط او قيد في المعروض وظن ان الشيئية والوجود المطلق والوجود الخارجي من هذا القبيل وزعم بعضهم ان المعقولات الثانية هي العوارض
الذهنية للمعقولات بما هي معقولات على ان يكون الذهن ظرفا للعروض وللوجود الذهني بخصوصه قيد المعروض والمحشي قد رد المذهبين بقوله ولا
اي لو كان الوجود الذهني شرطا للعروض او قيدا في المعروض لخرج الوجود ونحوه كالشيئية والوجوب والامكان من المعقولات الثانية
وذلك لانه لم يشترط في عروض هذه العوارض الوجود الذهني بخصوصه وليس لخصوص الوجود الذهني مدخل في عروضها بل هي من العوارض التي
تعرض للماهية من حيث هي هي من غير اعتباره شرطا وقيدا والمراد بعدم اشتراط الوجود الذهني عدم اعتبار كونه شرطا وقيدا لا اعتبار عدمها فالمعقول
الثاني قسمان قسم لا يشترط فيه الوجود الذهني وان كان ظرف عروضه الذهن فقط كالوجود والشيئية وامثالهما وقسم يشترط فيه الوجود
الذهني كالكلية والجزئية وامثالهما وهذا القسم هو موضوع المنطق ولو كان الوجود الذهني شرطا لعروض المعقولات الثانية مطلقا لزم
انحصار المعقول الثاني في العوارض الذهنية التي يبحث عنها عن احوالها في المنطق وخروج المعقولات الثانية المبحوث عنها في الفلسفة الاولى والقول
بكون الوجود الذهني قيد المعروض للمعقولات الثانية في غاية السخافة اذ المتصف بالمعقولات الثانية نفس الاشياء الموجودة في الذهن لا هي مع
قيد الوجود الذهني غاية ما في الباب ان يكون الذهن ظرفا للعروض قال في الحاشية بل النظر الصحيح يحكم بان المعقولات الثانية على نحوين الاول
ان يكون الذهن ظرفا لعروضه فقط والثاني بان يكون الوجود الذهني شرطا لعروضه ايضا والاول يبحث عنه في علم ما بعد الطبيعة كالوجود والتشخص
والثاني يبحث عنه في علم المنطق كالكلية والجزئية انتهى اعلم ان النظر الصحيح يحكم بان المعقولات الثانية تطلق باطلاقين الاول اطلاقها على ما يبحث
عنه في حكمة ما بعد الطبيعة كالوجود والشيئية والوجوب والامكان وامثالها والثاني اطلاقها على ما يبحث عنه في المنطق كالكلية والجزئية وامثالها
والثانية اخص من الاولى بحسب المفهوم والصدق والقوم قد غفلوا عن الفرق بين الاطلاقين فساقوا الاطلاقين مساقا واحدا فضلوا
واضلوا وقد تنبه على الفرق بين الاطلاقين صاحب الافق المبين حيث قال المعقولات الثانية حيث تجعل موضوع الحكمة الميزانية اي

هي بكيال العلوم ليست هي المعقولات الثانية ربما تستعمل في حكمة ما قبل الطبيعة كما يقال الوجود والشيئية من المعقولات الثانية وان الاولى تؤخذ
اخص بحسب المفهوم والصدق من الثانية والثانية من الثالثة فالمعقولات الثانية والثالثة حيث تؤخذ موضوع حكمة الميزان هي المحمولات والعوارض العقلية
التي يكون مطابق الحكم والمحكي عنه في حملها على المفهومات وانتزاعها منها هو تقرر المفهومات في الذهن ونحو وجودها الذهني على ان القضايا
المعقودة بها ذهنيات وهي كالحمل والوضع والكلية والجزئية والفردية والحصية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية وكذلك المحمولات
المأخوذة من هذه المبادي كالمحمول والموضوع والكلي والجزئي والفرد والحصة والذاتي والعرضي والجنس والفصل والنوع والقضية والجهة
والتناقض والعكس والطرفين والوسط ونقائض الحقيقة القضيتية ونفس الحكم التصديقي فللشيء معقولات في الدرجات الاول كالحيوان
والجسم والماشي والضاحك للانسان وتستند اليها هذه المعقولات الثانية وتعرض مفهوماتها في الذهن ولا تقع الا في العقود الذهنية لان
المحكوم عليها بالمحمولية والموضوعية او الكلية والجزئية مثلا بحسب التحقق في الاعيان شيء واحد وكذلك بحسب الوجود في الذهن الا في اللحاظ التحليلي
الذي هو ظرف الخلط والعري افليس من البينات لعلك تتحقق ان المحكي عنه بما يخصه من المفهومات المحمولة او العوارض بحسب الاعيان او بحسب
الذهن انما هو حال الشيء باعتبار نحو وجوده في ذلك الظرف على انه هو متميز عن غيره والموجود في الاعيان شيء واحد لا يتميز بحسبه المحمول عن الموضوع
ولا الطبيعة عن الفرد ولا الذاتي عن فصله الذاتي ولا معروض الكلية عن الجزئي او ليس بحسب ذلك الوجود الا الخلط الصرف فاذن
ليس مطابق الحكم لشيء من هذه المفهومات المحمولة او المبادي العارضة الا نحو وجود المفهوم المحكوم عليه في ظرف الخلط والعري من انحاء اللحاظ
الذهنية ثم بعض هذه مما لا يصح ان تلبس به المفهوم الا باعتبار وجوده في الذهن كالكلية والحصية والحمل والوضع وما شاكلها وبعضها مما ليس
المفهوم يابى ان ينتزع منه بحسب وجوده في الاعيان لو امكن ان يكون هناك متميزا منفردا لذلك لكنه مخلوط غير متميز بحسب الاعيان فلذلك لا ينتزع
منه ذلك بحسب الاعيان ويجب ان يكون العقد ذهنيا ومطابق الحكم فيه تقرر الموضوع ونحو وجوده في الذهن مفروزا غير مخلوط بحسبه وذلك
مثل الجزئية والذاتية والطبعية وما ضاهاها والمعقولات الثانية ربما تستعمل في حكمة ما بعد الطبيعة حيث يقال مفهوم كذا من المعقولات الثانية
ومفهوم كذا ليس منها فانما تؤخذ على وجه اعم مما تلونا عليك فهي العوارض الانتزاعية التي لا تحمل على شيء مما في الاعيان على انها هو او من الذاتيات
له كما في الصفات العينية والايجادية بخصوص حال في الوجود العيني كما في الاضافات والسلوب المنتزعة من الشيء بحسب حاله في نحو
وجوده العيني ولا يكون عروضها لمعروضها من جهة اقتضاء من طبيعته لذلك كما في لوازم الماهية وهي كالوجود والشيئية والامكان والوجوب
وكذلك الماهية والموجود والشيء والممكن والواجب وما شاكلها فهذه المعقولات الثانية بهذا الوجه العام لا يلزمها ان لا تقع الا في العقود الذهنية
اذ ربما يكون مطابق الحكم والمحكي عنه بها نفس الحقيقة المتقررة بما هي متقررة في نفسها لا بما هي معقولة وموجودة في الذهن بخصوصه كما في مطلق
الوجود والشيئية والامكان والوجوب واشباهها وان كان ظرف العروض هو الذهن فتصدق العقود حقيقية كقولنا الانسان موجود او شيء
او ممكن بالذات او واجب بالغير ومصداق الحمل في الموجود والشيء نفس الماهية المتقررة من الجاعل وفي الممكن بالذات الماهية بما هي ليست
نفسها متقررة ولا لا متقررة وليست بذاتها ضرورية الموجودية ولا ضرورية اللاموجودية وفي الواجب بالغير هي من حيث هي مستندة الى العلة
وربما يكون المحكي عنه هو الماهية المتقررة في الاعيان بما هي متقررة في الاعيان في لحاظ العقل كما في الوجود في الاعيان والشيئية في الاعيان

وامكان الوجود العيني ووجوب الوجود العيني وان لم يكن الماهية العينية من حيث كونها في نحو الوجود العيني على وضع معين او نسبة خاصة بالقياس الى شئ آخر عيني كما يكون في الفوقية والعمى ولذا لم تكن العقود بها خارجية لمصداق الحمل فيها بملاحظة العقل نفس الحقيقة المتقررة في الاعيان من الجاعل او الحقيقة المتقررة في الاعيان بما هي بنفسها ليست متقررة في الاعيان ولا لا متقررة في الاعيان وليست بذاتها ضرورية الموجودية في الاعيان ولا لا ضرورية الموجودية في الاعيان او الماهية المتقررة في الاعيان من حيث اقتضاء الجاعل والقضايا المعقودة بها حقيقيات صادقة بحسب تحقق مصداقاتها والمعقولات الثانية بالمعنى الاول قسم من المعقولات الثانية بهذا المعنى وقد دريت ان القضايا المعقودة بها لا تكون الا ذهنيات فاذن قد استبان ان المعقولات الثانية في اصطلاح ما قبل الطبيعة ينعقد بها العقود بصنفيها الحقيقة والذهنية دون الخارجية لانها انما تصدق حيث يكون ظرف الاتصاف هو الخارج بخصوصه على المعنى المسلف ذكره وان قولنا الانسان موجود او ممكن بالذات حقيقية لا ذهنية وكك قولنا زيد موجود او شئ في الاعيان او ممكن في وجوده العيني يصدق حقيقية لا ذهنية كما ربما يزعم ولا خارجية كما ربما يتخيل هذا كلامه مع حذف بعضه وهذا الكلام وان لم يخل عن المناقشة بوجوه شتى لكنه يفيد ان المعقول الثاني يطلق على معنيين الاول ما يكون مصداقه نفس الموجود الذهني بما هو موجود ذهني ويكون حاكيا عن حالة ذهنية فمصداق هذا المعنى خصوص الوجود الذهني وهذا هو موضوع المنطق والثاني ما يكون مصداقه نفس الشئ من دون ان يقوم بها امر في الخارج وان ينتزع بمقايسة امر خارجي او بانضمام صفة خارجية او باقتضاء من مهية الموصوف كالوجود والشيئية وغيرهما والمعقول الثاني بهذا المعنى لا يجب ان ينعقد منه قضية ذهنية بل قد ينعقد حقيقية ايضا وهذا هو المبحوث عنه في علم ما بعد الطبيعة فظرف عروض المعقول الثاني بهذا المعنى ليس خصوص لحاظ الذهن فالذهن ليس ظرفا لعروضه بل ظرف عروضه مطلق نفس الامر مع قطع النظر عن الذهن والخارج فالقول بان المعتبر في المعقول الثاني المبحوث عنه في علم ما بعد الطبيعة ان يكون الذهن ظرفا لعروضه فقط سهو وخلط بين الاصطلاحين اذ المعقول الثاني بهذا المعنى هو ما بحث عنه في علم الميزان والوجود ونحوه ليس من المعقولات الثانية المبحوثة عنها في علم الميزان او ليس ظرف عروضها الذهن فقط وهذا اي ما ذكر من ان المعتبر في المعقولات الثانية ان يكون الوجود الذهني ظرف العروض لا ان يكون الوجود الذهني شرط العروض او قيد المعروض

سفـ قوله من حيث انها في الذهن قال في الحاشية الظاهر ان هذه الحيثية تقييدية متعلقة بالمعقولات الاولى او تعليلية متعلقة بيعرض وعلى

كل تقدير لا يخلو الكلام عن المساحة لان الاول يدل على كون الوجود الذهني قيد المعروض كما زعم العلامة القوشجي والثاني يدل على كونه شرط العروض كما توهم المحقق الدواني والاولى حذف هذه الحيثية والاكتفاء بقوله في الذهن كما وقع في بعض العبارات انتهى يعني به عبارة الشارح في حواشي شرح التجريد حيث قال في تفسير المعقولات الثانية هي ما يعرض المعقولات الاولى في الذهن ولا يوجد في الخارج امر يطابقه وان كان عبارته في حاشية شرح المطالع دالة على ان للوجود الذهني بخصوصه مدخلا في عروضه فقال واحترز به عن العوارض الخارجية وهي ما يكون لخصوص الوجود الخارجي مدخل في الاتصاف بها سواء كانت انضمامية او انتزاعية والثاني ان لا يكون الخارج ظرف العروض ويتفرع عليه ان لا يكون فرده موجودا

في الخارج قال في الحاشية وجه التفريع ان المراد بان لا يكون الخارج ظرف العروض ان لا يكون الانطباق والحمل بحسب الخارج فيلزم ان لا يكون الفرد من حيث هو فرد موجودا في الخارج انتهى اعلم ان المحقق الدواني قال ان كون مفهوم ما من المعقولات الثانية لا ينافي ان يكون له فرد موجود

في الخارج يحمل عليه مواطاة فاذا كان المفهوم عارضا في ضمن حصصه للاشياء في العقل فيكون باعتبار تلك الحصص من المعقولات الثانية وباعتبار
ذلك الفرد موجودا خارجيا وقال صاحب الافق المبين لا يختلف مفهوم واحد بثانوية المعقولية واوليتها باختلاف ما اضيف اليه من الحقائق
العينية وما هو معقول ثان لا يكون حقيقة متاصلة في الاعيان اصلا بل يكون الحقيقة اما الانسان او الحيوان او الفلك مثلا ثم ينتزع
منها الوجود والشيئية في لحاظ العقل والحق ان ثان ما اراد المحقق الدواني بكون المعقول الثاني موجودا في الخارج باعتبار فرده ان ما صدق عليه
بالمواطاة ولو صدقا عرضيا موجود في الخارج والمفهوم الكلي الذي هو من المعقولات الثانية موجود في الخارج باعتبار ذلك الفرد الحقيقي لا الحصص
دون المبادي بلان المبدأ لا يصدق مواطاة الا على ما هو ذاتي له فلا معنى لوجوده في الخارج اصلا وان اراد بكونه موجودا خارجيا باعتبار فرده
ان منشأ انتزاعه موجود خارجي ففيه ان منشأ الانتزاع لا يكون فرد المبدأ او فرد الكلي بما يصدق عليه الكلي مواطاة فليس الانسان فرد القيام
والقعود وان كان منشأ الانتزاعه وهذا معنى قوله لا يحاذى بها امر في الخارج واحترز به عن لوازم المهية ان كان المراد من خارج لوازم المهية مستندة
الى الامر الثاني المعتبر في المعقول الثاني وهو ان لا يكون الخارج ظرف العروض فهذا المعنى متحقق في لوازم المهية ايضا اذ ليس ظرف عروضها
الخارج وان اراد ان اخراجها مستندة الى ما يتفرع على الامر الثاني وهو ان لا يكون فرده موجودا في الخارج ففيه ان افراد لوازم المهية ايضا اعني
الافراد التي تلك العوارض ذاتية لها ليست بموجودة في الخارج لانها انتزاعية وما قال بعض الفضلاء من نظار كلام المحشي ان الاحتراز
عن لوازم المهية بناء على ان حيثية الاقتضاء في الملزومات بحسب نفس تقررها مطلقا او باعتبار مطلق الوجود يقوم مقام تاصل اللوازم
ليس بشيء اذ لوازم المهية ليس عروضها في الخارج وليس فرد من افرادها موجودا في الخارج والقول بان حيثية الاقتضاء في الملزومات يقوم مقام
تاصل اللوازم سخيف جدا وما يتوهم ان الوجود الواجبي فرد للوجود وجد الافراد الخارجية افراد الموجود مع ان الوجود والموجود من المعقولات الثانية
اعلم انه قال العلامة القوشجي انه لما تحقق في الخارج فرد من افراد الوجود المطلق اعني الوجود الواجبي لكان الوجود المطلق ما يطابقه في الاعيان
فكيف يكون الوجود المطلق من المعقولات الثانية فانها عبارة عما لا تعقل الا عارضا لمعقول آخر ولم يكن في الاعيان ما يطابقه وهذا ساقط
لما قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة ان مفهوم الوجود المطلق من حيث انه عارض ليس له ما يطابقه في الاعيان وان كان له
من حيثية اخرى مطابق في العين فهو معقول ثان باعتبار حصصه العارضة للمهيات في العقل وموجود في ضمن الفرد القائم بذاته ولا نسلم
ان من شرط المعقول الثاني ان لا يكون له وجود في الخارج بجميع الاعتبارات بل شرطه ان لا يكون موجودا فيه بالاعتبار الذي هو به معقول
ثان كالحصص في مثالنا على ان صدق الوجود المطلق على الواجب لعله صدق عقلي اذ لو كان صدقه عليه بحسب الخارج لتوقف على كونه
موجودا في الخارج بناء على المقدمة المشهورة ثم كون فرد من الوجود موجودا خارجيا لا ينافي كونه معقولا ثانيا اذ قد عرفت ان الوجود المطلق الذي
هو من المعقولات الثانية لا يمكن ان يكون له فرد موجود في الخارج اصلا على ان القول بان صدق الوجود على الواجب تعالى لعله صدق عقلي
مما لا محصل له اذ لو كان صدق الوجود على الواجب تعالى عقليا لتوقف على وجود العقل والمقدمة المشهورة غير صحيحة عند هذا المحقق ايضا مع انه
بناء على تلك المقدمة لا يصح ان يكون صدق الوجود على الواجب عقليا والا لتوقف على ثبوته في العقل مع ان وجوده تعالى في العقل محال

بل لان الوجود الواجبي ليس فردا للوجود المصدري بل للوجود الحقيقي وهو ليس من المعقولات الثانية وافراد مفهوم الوجود بحسب الحقيقة

هي الحصص الاعتبارية دون الاعيان الخارجية فالحاصل ان الوجود يطلق على معنيين الاول معناه المصدري الانتزاعي والثاني الوجود الحقيقي الذي هو منشأ لانتزاع المعنى الاول فالمعنى الاول من المعقولات الثانية ولا يوجد فرد منه في الخارج وافراده منحصرة في حصصه فلا وجود له في الخارج اصلا الا في ضمن الحصة ولا في ضمن الفرد واما المعنى الثاني فهو عين الواجب سبحانه وهو ليس عارضا اصلا فكيف يكون من المعقولات الثانية وقد يجاب بان المراد من نفي كون فرد المعقول الثاني موجودا في الخارج ما يصدق عليه المعقول الثاني صدقا ذاتيا فالطبائع الموجودة بوجود الفرد هي ذاتيات الفرد دون عوارضه فالذاتي يوجد بوجود الذات لاتحادهما وجودا بخلاف العوارض والوجود المطلق ليس ذاتيا لما صدق عليه من الافراد والوجود الذي هو عين الواجب سبحانه وان كان فردا للوجود المطلق لكنه اذ ليس ذاتيا له ليس فردا حقيقيا له حتى يلزم من وجود الفرد الواجبي في الخارج وجود ما يطابق المعقول الثاني في الخارج فان قيل صدق المحمول على الموضوع مطلقا يقتضي اتحادهما في نفس الامر سواء كان المحمول ذاتيا للموضوع او عرضيا له يقال الذاتي متحد بالذات مع ما هو ذاتي له والعرضي انما يتحد مع المعروض بالعرض والمراد ههنا هو الاتحاد بالذات فان قيل قد اعتبرتم في المعقول الثاني ان لا يكون الخارج ظرف العروض مع ان الوجود الخارجي من المعقولات الثانية والمهية متصفة به في الخارج فيكون الخارج ظرفا لعروضه وكذا قد اشترطتم في المعقول الثاني ان يكون الذهن ظرفا لعروضه الا ان يكون الوجود الذهني شرطا للعروض او قيدا للمعروض مع ان الكلية والجزئية من المعقولات الثانية وهما من عوارض الصور الذهنية من حيث انها صور ذهنية فيكون الوجود الذهني قيد المعروض قلنا ليس في الخارج الا المهية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها الوجود ويصفها به فتكون المهية معراة عن الوجود في هذه الملاحظة وهي من مواطن نفس الامر نعم ربما يطلق الاتصاف على كون المهية في ظرف ما بحيث يصح انتزاع الصفة عنها لكنه في الحقيقة ليس اتصافا فانه الكلام صريح في ان المراد بالعروض والاتصاف انضمام الوصف الى الموصوف في لحاظ العقل واعتبار الموصوف متصفا بالوصف لا كون الشيء بحيث يصح انتزاع الوصف عنه وعلى هذا يكون ظرف عروض جميع الاوصاف الانتزاعية هو الذهن فقط اذ ليس في الخارج الا موصوفاتها ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها صفاتها الانتزاعية فيلزم ان يكون جميع الاوصاف الانتزاعية معقولات ثانية ولا يكون لوازم المهية خارجية عن تعريفها الا انها انتزاعية فيكون ظرف عروضها الذهن فقط ولا يكون ظرف عروضها الخارج اذ ليس في الخارج الا الملزومات ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنه تلك اللوازم وايضا ملاحظة المهية معراة عن الوجود ووصفه اياها انما هو حكاية الاتصاف وليس اتصافا فان وصفه اياها به ليس الا بملاحظتهما مخلوطتين فيكون ذلك حكاية الخلط وبالجملة ملاحظة الذهن ظرف حكاية الاتصاف لا ظرف الاتصاف ثم اجاب عن قوله وكذا الكلية والجزئية آه بقوله ثم حيثية كون الشيء صورة ذهنية مغايرة لحيثية كونه موجودة في الذهن وان كانت مستلزمة لها فان الاولى حيثية حصول الشيء في الذهن والثانية حيثية وجوده في نفسه حاصله ان للشيء الذهني لما اعتباران اعتبار كونه موجودا في الذهن وقائما به ومكتنفا بالعوارض الذهنية واعتبار كونه موجودا في الذهن بنفسه والمراد بحيثية كون الشيء صورة ذهنية الحيثية الاولى وهذه الحيثية مغايرة لحيثية كونه موجودا ذهنيا وان كانت مستلزمة لها والكلية والجزئية يتعلقان بالصورة الذهنية بالاعتبار الاول الذي هو وجوده الظلي للصورة الذهنية لا بالاعتبار الثاني الذي هو وجود ذهني في نفسه فلم يكن الوجود الذهني شرطا للعروض الكلية والجزئية ولا يخفى ان الصورة من حيث انها قائمة بالذهن ومكتنفة بالعوارض الذهنية شخص غير قابل للاشتراك فلا تكون معروضة للكلية اصلا والحاصل ان الصورة

من حيث هو موجود بالوجود الذهني فحينئذ يكون ذلك الكلي من حيث انه في الذهن ان يوجد الكلي من حيث وجوده في الذهن كالكلي
في الخارج [illegible] من حيث هو [illegible] الذهن موجود في الخارج فيلزم كون الكلية مثلا امرا عارضا للموجود
من حيث هو [illegible] من الوجود الذهني قال ان في المعقول الثاني عدم اعتبار شرطية الوجود الذهني للعروض وقيدية المعروض
الاعتبار [illegible] ان يكون الوجود الذهني قيد العروض فيما لا يتأتى كونه من المعقولات الثانية كما ان الشرطية ينافي لان في المعقول الثاني عدم
اعتبار شرطية الوجود الذهني وكونه قيد العروض وعدم اعتبار الشرطية والتقييد لا يوجب اعتبار عدم الشرطية وعدم التقييد اذ يجوز
ان يكون الوجود الذهني قيدا او شرطا ولم يعتبر وبما قررنا ظهر لك ان ظرف اتصاف الماهية بالوجود الملاحظة دون الذهن والخارج
والتحقيق في هذا المقام ان الوجود لما لم يكن صفة زائدة على الماهية عارضة لها في نفس الامر بل هو نفس الصيرورة المصدرية فهو من الامور الانتزاعية
المنتزعة من نفس الماهية المتقررة في الاعيان او في الاذهان فمصداقه ومنشأ انتزاعه ومصداق الاتصاف به وهو نفس الذات
المتقررة في العين او في الذهن فالوجود المطلق مصداقه نفس الذات المتقررة مطلقا فظرف الاتصاف به نفس الامر والوجود الخارجي مصداقه
نفس الذات المتقررة في الخارج فظرف الاتصاف به هو الخارج والوجود الذهني مصداقه نفس الذات المتقررة في الذهن فظرف الاتصاف به هو الذهن
لان ظرف الاتصاف عبارة عن الظرف الذي فيه مصداق الاتصاف والقضية المنعقدة بالاول حقيقية وبالثاني خارجية وبالثالث ذهنية
واما ما توهم المحشي من ان ظرف اتصاف الماهية بالوجود هو الملاحظة دون الذهن والخارج فليس بشيء لان ظرف الاتصاف عبارة عن ظرف مصداقه
لا عن ظرف الحكاية وملاحظة العقل انما هو ظرف الحكاية لا المحكي عنه على ان الوجود غير منضم الى موصوفه لا في الخارج ولا في الذهن ولا في الملاحظة على تحصيل
فانه قبل الانتزاع ليس له وجود حتى ينضم الى شيء وبعد الانتزاع قائم بالعقل لا بما يوصف به وان كان المراد بالانضمام الحكاية بكون الماهية موجودة
فهذا ليس اتصافا كما لا يخفى ثم ما ذكره جار في جميع الانتزاعيات والعدميات الخارجية لانها غير منضمة الى موصوفاتها في الخارج فيكون انضمامها اليها
في ملاحظة العقل فيلزم ان يكون ظرف الاتصاف بها هو الذهن وايضا يكون ظرف عروض لوازم الماهية ما هو الذهن اذ لا انضمام لها الى ملزوماتها
الا في ملاحظة الذهن فظهر ان ما قرره المحشي من كون الوجود معقولا ثانيا لان المعقولات الثانية تشمل المشتقات والمبادي لا كما زعم المحقق
السمرقندي في الحاشية القديمة ان المعقولات الثانية مطلقا هي المشتقات فانهم جعلوها موضوع المنطق فظاهر ان موضوعه المشتقات كالجنس
والفصل والكلي والجزئي [illegible] عليه [illegible] بالعارض [illegible] الخارج المحمول [illegible] ما قال المحشي من تخصيص المشتقات بكونها
معقولات ثانية واخراج المبادي عنها تحكم محض اذ المشتقات لا تزيد على المبادي الا بمفهوم الصيغة وظاهر ان مفهوم الصيغة [illegible] ليس بمعقول ثان
[illegible] ولو كان مناط المعقولية الثانية على مفهوم الصيغة لكانت جميع المشتقات معقولات ثانية فالظاهر ان مفهوم المبدأ اذا كان [illegible]
المحمول [illegible] في الذهن ولا يكون له عروض في الخارج فهو من المعقولات الثانية والا فلا واما المشتق فانما يكون معقولا ثانيا [illegible]
باعتبار [illegible] ان القضايا المعقودة منها ذهنيات قال بعض الفضلاء [illegible] على ان [illegible] في تقسيم المعقول الى الخارجية والذهنية [illegible]
[illegible] في ظرف الاتصاف الحقيقي [illegible] الاتصاف بالمعقولات الثانية [illegible]
[illegible]

عن القضية الحاكية عن الامر الذهني والقضايا المحكوم عليها بالوجود والامكان والشيئية ونحوها من المعقولات الثانية بالمعنى المستعمل فيما بعد الطبيعة قد تكون حاكية عن الموجودات الخارجية كقولنا الله سبحانه موجود وعلة وزيد موجود وممكن ومعلول وقد تكون حاكية عن الحقائق النفس الامرية مع قطع النظر عن الخارج والذهن فيكون تلك القضايا حقيقية وقد تكون حاكية عن الصور الذهنية فيكون تلك القضايا ذهنية فالحكم بكون القضايا المعقودة بتلك المعقولات ذهنية مطلقا او حقيقية مطلقا باطل وليس ظرف الاتصاف بالمعقولات المذكورة الذهن فقط كما عرفت وبهذا ظهر ان ما قال صاحب الافق المبين وقد سبق نقل كلامه ان القضايا المعقودة من المعقولات الثانية قد تكون حقيقية وقد تكون ذهنية ليس بشيء هذا وتفصيله يستدعي بسطا **قوله** لوجوه الخ ان كان المدعى يعني ان كان مدعى المستدلين على زيادة الوجود في الواجب بالوجوه المذكورة نفي عينية الوجود الحقيقي الذي هو محل الخلاف فهذه الوجوه لا تدل عليه وان كان المراد نفي عينية الوجود المصدري الذي ليس له وجود في الخارج فهو بديهي اولي لا يحتاج الى التنبيه فضلا عن الاستدلال قيل ان المراد بالعينية ما هي بحسب الحمل بالذات وبالزيادة نفيه الا بحسب الحمل العلى ونفيه واضح في صحة هذا المعنى في الوجود المصدري واجيب بان مرجع هذا المعنى الى عينية الوجود الحقيقي وزيادته فانه مصداق الحمل ومنشأ الانتزاع فعينية المعنى المصدري بخصوص مفهومه مع قطع النظر عن مصداقه لا تحقق لها بان يكون نفس حقيقة الواجب وهو المراد ههنا ونفيها بديهي اولي **قوله** الا ان يثبت الخ قد سبق منا تحقيقه ولا باس بان نزيده بيانا فنقول لا ريب في ان العقل ينتزع من الموجودات معنى بديهيا يعبر عنه بهستي ولا في ان له في الواقع مصداقا للحمل ومنشأ للانتزاع متحققا في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الفارض والانكار الحكاية عنها بالوجود وبعض الاخر وهو سفسطة فلا يخلو اما ان يكون مصداقه ومنشأ انتزاعه نفس المهية بلا زيادة امر عليها او بلا عروض معنى ما لها في نفس الامر او يكون منشأ انتزاعه ومصداق حمله امرا زائدا عليها عارضا لها انضماما او انتزاعا والثاني باطل قطعا لانه ان كان عارضا كان متاخرا عن تقرر المهية قطعا ضرورة تاخر العارض اي عارض كان عن تقرر المعروض فلا يكون مصداقا للوجود بل متاخرا عن مصداق الوجود وبعبارة اخرى هذا الامر الزائد على المهية العارض لها في نفس الامر اما ان يكون متحققا في مرتبة نفس المهية من حيث هي هي فلا يكون عارضا لها في نفس الامر ولا زائدا عليها او لا يكون كذلك بل يكون عارضا للمهية بعد تلك المرتبة فالمهية في تلك المرتبة اما ذات او ليست شيئا اصلا على الثاني يكون لا شيئا محضا وعلى الاول يكون مصداقا للوجود قطعا قبل عروض هذا الامر الزائد فلا يكون هذا الامر الزائد مصداقا للوجود ومنشأ لانتزاعه وايضا على تقدير كون الوجود عارضا للمهية كان له قيام بالمهية اما انضماما او انتزاعا فيكون الوجود عرضا والمهية موضوعا له فتكون المهية متقدمة عليه بالوجود بتقدم الموضوع على اعراضه فتكون المهية مصداقا للوجود قبل عروض الوجود ولهذا قالوا ان الموضوع في اصطلاحهم عبارة عما يكون شيئا متحصلا قائما بالفعل تام الشيئية قبل ما يقوم بالعرض الذي هو بالقياس اليه موضوع والمهية بالقياس الى الوجود ليس كذلك اذ ليس لها مرتبة تحصل قبل ان يقوم بها الوجود انضماما او انتزاعا فالوجود ليس عارضا للمهية في نفس الامر فمن ذهب الى كون الوجود زائدا على المهية عارضا لها لا محيد له من ان يقول ان الوجود عرض ولا يلزم من كونه عرضا ان يكون داخلا تحت مقولة من المقولات كما هو زعم المحشي واتباعه ثم ان قيام الوجود بالمهية اما ان يكون انضماميا وهو بديهي البطلان واما ان يكون انتزاعيا فيلزم كون الوجود موجودا بوجود المهية فيلزم عروض الوجود لنفسه من غير تغاير وقد سبق انه مستحيل فالتحقيق ان الوجود عبارة عن حكاية نفس الذات وليس معنى قائما بالمهية اصلا لا انضماما ولا انتزاعا حتى يكون عارضا لها في نفس الامر فالمحكي عنه

بنفس الماهية المعدومة كما يحكم بها ذهنا والحكاية قائمة بالذهن لا بالماهية والوجود ليس عارضا للماهية في نفس الامر والا احتاج الى مقام ثابتا في الواقع لولا ليحصل تعري الماهية في مرتبة من المراتب عن كونها مصداقا للوجود بمعنى الانتزاع منه ولا بد في العروض في نفس الامر ان يكون لذات المعروض مرتبة والتعرية لا يكون هي مصداقا لحمل العارض بمجرد صحة انتزاع معنى الوجود عن الماهية لا يستلزم صحة كون الوجود من عوارض الماهية كما غيره المحقق الدواني ومن تابعه بل لا بد في عدد المنتزع من عوارض المنتزع عنه في الواقع ان لا يكون المنتزع الذهني حكاية عن نفس ذات المنتزع عنه والا يلزم كون الانسانية مثلا من عوارض الانسان في نفس الامر وبهذا ظهر انه لا فرق بين مصداق حمل الوجود على الماهية وبين مصداق حمل الذاتيات عليها اصلا والفرق بان مصداق حمل الوجود هي الماهية المتقررة من حيث انها مستندة الى الجاعل ومصداق حمل ذاتياتها هي نفسها بلا حيثية اصلا لا محصل له عند التحقيق لان هذه الحيثية لا يمكن ان يكون حيثية تقييدية لان كل حيثية تقييدية متاخرة عن مصداق الوجود وعلى تقدير كونها تعليلية تكون خارجة عن مصداق الوجود فلم يكن مصداق حمل الوجود الا نفس الماهية التي هي مصداق حمل نفسها وذاتياتها ولا يكون الوجود مسلوبا عنها بما هي هي فلا يكون من عوارضها فان قيل الوجود غير داخل في الماهية بخلاف الذاتيات يقال الوجود وان لم يكن جزءا من الماهية داخلا في قوامها الكنه بحسب المصداق عين الماهية فيكون مصداقه عين مصداق الماهية وذاتياتها كما ان معنى الانسانية وان لم يكن جزءا من ماهية الانسان مدخلا في قوامها الكنه بحسب المصداق عين ماهية الانسان فيكون مصداقها عين مصداق ذاتيات الانسان فان قيل مصداق حمل الوجود مجعول ومصداق حمل الذاتيات غير مجعول يقال هذا باطل قطعا لان مصداق حمل الذاتيات هي نفس الماهية وهي مجعولة كما قد سبق قال والا فضل هذا هو التحقيق الحقيق بان يعول عليه

واما المحشي فيقول ان النظر الجلي يحكم بان حقيقة الوجود ليست معنى مصدريا لانه امر اعتباري تابع لاعتبار المعتبر وانتزاع المنتزع وحقيقة الوجود موجودة مع قطع النظر عن انتزاع الذهن واعتباره بل امر آخر هو مصداق لحمله ومنشأ الانتزاع والنسبة بينهما نسبة مفهوم الشيء وحقيقته باعتبار ونسبة العنوان الى المعبر عنه باعتبار وذلك لما صرح اكثر المتاخرين ان الوجود بالمعنى المصدري عنوان لحقيقة الوجود وصادق عليها بالمواطاة صدقا عرضيا وافراد تلك الحقيقة منقسمة الى الحقائق الموجودة من الممكنات وفي الواجب تعالى نفس ذاته والحاصل ان الوجود المصدري صادق على الوجود الحقيقي صدقا عرضيا فهو وجه من وجوهه وهذا هو مختار الصدر الشارح وغيرهما وهذا هو مذهب المشائين عندهم ثم بعد تدقيق النظر نظر ان ليس في الخارج مثلا الا ذات الشيء من حيث يصح انتزاع مفهوم الوجود عنه والعقل بضرب من التحليل ينتزع عنه الوجود ويصفه به ويحمل عليه فقد عرفناك انه ليس في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار الذهن وانتزاعه الا نفس الماهية التي هي بنفسها بلا زيادة امر عليها مصداق للوجود ومنشأ لانتزاعه وليس في الواقع امران متغايران احدهما الماهية والآخر الوجود حتى يكون احدهما موصوفا بالآخر فاطلاق الاتصاف على كون الماهية مصداقا للوجود ومنشأ لانتزاعه كاطلاق الاتصاف على كون الانسان مصداقا ومنشأ لانتزاع الانسانية نعم لو كان الوجود عارضا للماهية في نفس الامر يكون الماهية متصفة به في نفس الامر ويكون للوجود عروض للماهية في الواقع واما اتصاف الماهية بالوجود بعد الانتزاع في ملاحظة العقل فليس اتصافا حقيقيا كما عرفت فههنا ثلثة امور الاول المنتزع عنه والثاني الحيثية التي هي منشأ الانتزاع والثالث المنتزع اما الاول فهو ذات الشيء ماهيته واما الثاني فهو تعلق الشيء بالوجود الحقيقي الذي هو موجود بنفسه واجب لذاته وارتباطه به كما عرفت قال في الحاشية قد سبق منا الاشارة الى ان ما هو وجود حقيقي للممكن قائم بذاته وليس قائما بالممكن لا على وجه الانضمام ولا على وجه الانتزاع فلا بد في حصول الممكن من تعلق وارتباط بذلك الوجود الحقيقي انتهى اعلم ان كلام المحشي في هذا المقام مع كونه مضطربا في غاية الوهن والسخافة اما الاول فلانه قال اولا ان ما هو

وجود حقيقي للممكن قائم بذاته وليس قائما بالممكن وقد صرح مرارا بان الوجود الحقيقي منشأ لانتزاع الوجود المصدري فعلى هذا الوجود الحقيقي الذي هو منشأ لانتزاع الوجود المصدري وهو الواجب لذاته ثم قال ان منشأ انتزاع الوجود التعلق والارتباط الذي بين الممكن والوجود الحقيقي وعلى هذا يكون الوجود الحقيقي عبارة عن هذا التعلق والارتباط لا عن الموجود القائم بذاته الواجب لذاته واما الثاني فلانه ان كان الوجود الحقيقي عبارة عن الوجود الحقيقي القائم بذاته الواجب لذاته فلا يخفى ان الوجود الحقيقي عبارة عن منشأ انتزاع الوجود المصدري والواجب سبحانه ليس منشأ انتزاع وجود الممكن بل هو علة الانتزاع اذ لا معنى لانتزاع وجود زيد مثلا عن الواجب تعالى فعدا شتبه عليه المنتزع منه لعلة الانتزاع اذ لا شك ان الوجود المصدري منتزع عن الممكنات ومصداق حمله ومنشأ انتزاعه لا يمكن ان يكون امرا خارجا عنها مباينا لها وهذا ضروري نعم علة مصداقه منفصلة عنها مباينة لها وليس الكلام فيها انما الكلام في مصداق الوجود ومنشأ انتزاعه مع ان ذلك الوجود الحقيقي الذي هو الواجب سبحانه ان كفى بنفسه في موجودية الاشياء بلا غيره لزم تحقق الكل بتحققه منها بديهي البطلان وان لم يكف لم يكن مصداقا للوجود وجميع الممكنات على انه على هذا لا يكون شيء من الممكنات معدوما كما لا يخفى وان كان عبارة عن ذلك التعلق والارتباط فلا يخفى ان ذلك التعلق والارتباط متاخر عن وجود الممكن اذ التعلق وكذا الارتباط من المعاني النسبية التي يتوقف تحققها على وجود الحاشيتين فهذا لا يمكن ان يكون ذلك التعلق والارتباط مصداقا لوجود الممكن ثم ان ذلك التعلق والارتباط امر انتزاعي لا تحقق له في الواقع الا بمنشأ الانتزاع فيجري الكلام في ذلك المنشأ فان كان نفس ذات الواجب او الممكن عاد الى القول بان مصداق الوجود نفس ذات الواجب او نفس ذات الممكن والا جرى الكلام فيه فان كان من عوارض الممكن عاد الى كونه صفة منضمة او على تقدير كونه صفة انتزاعية يجري الكلام في منشئه وبالجملة كلام المحشي في هذا المقام مع اضطرابه في غاية الوهن والسخافة واما الثالث اي المنتزع فهو امر اعتباري ليس افراده الا حصصا ولا يصدق هو الا عليها ومن جوز ان يكون له فرد غير الحصة فقد اخطا كيف والمعنى المصدري الانتزاعي لا حقيقة له الا ما يفهم منه عند انتزاعه وذلك المفهوم لا يحمل على ما يغايره الا اشتقاقا كما يشهد به الفطرة السليمة قال في الحاشية اعلم ان القول بان للوجود فردا غير الحصة هو عين في الواجب تعالى او زائد عليه في الممكن قول لا يساعده التحقيق لان الكلي العرضي وما هو بالنسبة اليه عرضي مختلفان حقيقة اذ لا يتصور الاتحاد بين العارض والمعروض في الحقيقة والوجود بحسب الحقيقة ان كان هو العارض فالفرد الذي هو المعروض ليس وجودا حقيقة فلا يكون ما هو وجود حقيقة عين الواجب وان كان عين المعروض فلا يكون للوجود معنى واحد بل متعدد وانتهى ووجه كونه متعددا ان الواجب ووجود الممكن على ذلك التقدير مختلفان حقيقة فاطلاق الوجود عليهما لا يكون بالاشتراك المعنوي وفيه ما افاد بعض الاكابر قدس سره ان الزام تعدد معاني الوجود ان كان لان هذه الافراد مختلفة فلا يكون ما هو الوجود معنى واحدا فهذا الالزام انما يرد على من يقول بتعدد حقائق الوجودات الخاصة لا على من يقول باشتراكها وهو ملتزم ذلك ويقول الذي دل الدليل وشهدت البداهة باشتراكه انما هو هذا المعنى الانتزاعي لا ما هو وجود حقيقة ومن ادعى وحدته فعليه البيان وان كان الالزام لان معاني الوجود تصير متعددة فقد يطلق على المعنى المصدري وقد يطلق على هذا الفرد فلا يخفى ما فيه فانه قد اعترف هو ان لفظ الوجود يدل على معان كثيرة فلا خلاف فيه وهذه الامور الثلثة كلها متحققة في الممكن واثنان منها في الواجب وهما المنتزع والمنتزع عنه واما الثالث فليس بمتحقق فيه فان ذاته تعالى منشأ الانتزاع ومصداق الحمل بنفس ذاته من دون حيثية تعليلية وتقييدية وقد عرفت ان الامر الثاني وان كان متحققا في الممكن الا ان الحيثية التي زعمها المحشي مصداق الحمل في الممكن ليس مصداق الحمل كما عرفت فالفرق بين الواجب والممكن بان في الممكن ثلثة امور وفي الواجب اثنين باطل بل في كل من الواجب والممكن امران الذات وحصة

الوجود وما به الموجودية اعني مصداق الحمل ومنشأ الانتزاع في كل من الواجب والممكن نفس الذات والفرق ان ذات الممكن مجعولة وذات الواجب ليست مجعولة هذا على ما هو التحقيق واما على ما هو المشهور ففي الواجب وكذا في الممكن امران الذات وحصة الوجود والا ان ما به الموجودية في الممكن ليس نفس ذاته وفي الواجب نفس ذاته واعلم انه قال بعضهم في الواجب ثلث وجودات الاول هو الوجود الحقيقي وهو عينه والثاني الوجود المصدري المطلق والثالث حصة الوجود المصدري وهما زائدان عليه تعالى عارضان له وفي الممكن وجودان الثاني والثالث فقط والرابعية الوجود له تعالى عينية المعنى الاول لانه منشأ الموجودية واما الثاني والثالث فهما وان كانا عارضين له تعالى لكن ليس موجوديته باعتباره فان قلت لا معنى لقيام المبدأ مع عدم صدق المشتق فكيف لا يكون قيام حصة الوجود به تعالى مناط صدق الموجود عليه تعالى يقال معنى المشتق امر اجمالي بسيط ومعناه ما يترتب عليه آثار المبدأ لكن المشتق على نحوين الاول المشتق الذي يترتب الآثار على ما صدق عليه فذلك المشتق بقيام مبدأ الاشتقاق به كالاسود فان ترتب الآثار على ما صدق عليه الاسود انما هو بقيام السواد به والثاني ما لا يكون كذلك بل ترتب الآثار على مصداقه بنفس ذاته بلا قيام مبدأ الاشتقاق كالموجود بالقياس الى الواجب فان ترتب الآثار على نفس ذاته بلا قيام معنى به فيكون مناط صدق الموجود نفس ذاته لا قيام الوجود المصدري او حصته به وبما تلونا انكشف لك ان الامر ليس هنالك زعم كثير من المتأخرين من ان فرد الوجود المصدري عين الواجب اعلم ان المحقق الدواني قال ان ذاته تعالى فرد من الوجود المطلق وهو عين الواجب تعالى وهذا ليس بشيء كيف ولو كان كذلك لكان حمل المعنى المصدري عليه مواطاة صحيحا لان الكلي لابد وان يصدق على فرده مواطاة مع ان الوجود المصدري ليس له فرد سوى الحصة فكيف يصح ان يقال انه تعالى فرد من الوجود المطلق المصدري ضرورة ان فرد الوجود المصدري امر اعتباري لا يصلح ان يكون عينا حقيقة من الحقائق فضلا عن الواجب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وكيف يقال ان الواجب تعالى فرد لما لا وجود له في الخارج اصلا واما قال المحقق الدواني انه لا يصادم كون الوجود المطلق من المعقولات الثانية كون الواجب فردا منه لان الشيء والممكن مع كونهما من المعقولات الثانية صادقان على الموجودات الخارجية ليس بشيء لان الشيء والممكن من المفهومات المشتقة فيمكن ان يتحد مع الموجودات الخارجية اتحادا بالعرض فيصدقا عليها بخلاف الوجود والحق ان الوجود يطلق على معنيين الاول المعنى المصدري والثاني منشأ انتزاعه والاول لا يمكن ان يكون عين شيء من الحقائق اصلا والثاني عين الواجب فقط على رأي المشائية وعين الممكن ايضا على التحقيق فمذهب الحكماء ان الوجود الحقيقي نفس ذاته وقد يعبر عنه بفرد الوجود المصدري ايضا وهو غير الحصة فمراد من قال انه تعالى فرد الوجود المطلق هذا المعنى لا الحصة وقد صرح المحقق الدواني في حاشيته الجديدة على شرح التجريد ان فرد الوجود المصدري الذات التي تكون منشأ الانتزاع وبالجملة المراد بفرد الوجود المصدري منشأ انتزاعه فتأمل **قوله** فالمناقشة آه وذلك اي خروج المناقشة عن قانون المباحثة وبقاء المنع بحاله لان القول بثبوت الفرد للوجود غير حصته بحيث يكون عارضا في الممكن وعينا في الواجب سند لمنع تساوي وجودي الواجب والممكن اذ فرده عين في احدهما وعارض في الآخر وهو اي السند اخص منه اي من المنع لتحقق المنع بدون هذا السند لجواز ان يكون وجود الواجب امرا آخر غير فرد الوجود المصدري وحصته فلا يكون وجود الواجب مساويا لوجود الممكن لعدم وجوده في الواجب فيتحقق المنع بدون السند والحاصل انه يجوز ان يكون وجود الواجب لا يصدق عليه الوجود المصدري مواطاة ولم يكن هو حصة منه بل هو عين الواجب سبحانه ويكون اطلاق الوجود عليه باعتبار انه منشأ الانتزاع واما الممكن فما به الموجودية فيه فرد من الوجود المطلق غير حصته فلا تساوي بين الوجودين **قوله** فانه في وجود الواجب آه حاصله ان الوجود مقول بالتشكيك على افراده فانه في وجود الواجب اولى واقدم واقوى بخلاف وجود الممكنات والمقول بالتشكيك يكون عرضيا لما تحته فيكون الوجود عرضيا لافراده فيكون له افراد

غير مخصص وحدة ان الكلي يكون ذاتيا بالقياس الى الحصص واعترض عليه المحشي بقوله لا يذهب عليك ان التشكيك اما بالاولوية وقد فسرت بكون
الكلي في بعض الافراد مقتضى الذات دون بعض آخر او بالاقدمية وهي عبارة عن التقدم بالذات الشامل للتقدم بالطبع وبالعلية او بالاشدية
او الزيادة والنقصان قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة معنى كون احد الفردين اشد انه بحيث ينتزع عنه العقل بمعونة الوهم امثال
الاضعف ويحلله اليها بضرب من التحليل حتى ان الاوهام العامية تذهب الى ان السواد القوي متألف من امثال السواد الضعيف ومعنى الازيد
ايضا كونه بتلك الحيثية الا ان الامثال المنتزعة عن الاشد ليست اجزاء متباينة في الوجود ولا في الوضع بخلاف المنتزعة عن الازيد فانها متباينة
في الوجود او في الوضع او فيهما معا والوجود انما يقبل التشكيك على الوجهين الاولين اي الاولوية وعدمها والتقدم والتاخر دون الاخيرين اعني الشدة
والضعف والزيادة والنقصان والحاصل انه لا ريب في كون الوجود مشككا بالقياس الى الواجب جل مجده وبالقياس الى الممكن باعتبار
التقدم والتاخر والاولوية وعدمها ولا سبيل الى كونه مشككا باعتبار الشدة والضعف والزيادة والنقصان اذ لو كان كذلك لقام بالواجب نوع
من الوجود وهو اشد وبالممكن نوع آخر منه هو اضعف لما ثبت عندهم ان الاشد والاضعف نوعان متباينان فاما ان يكون الوجود المطلق جنسا
للنوعين فيلزم تركبهما من الجنس والفصل او يكون عرضيا لهما فيكون لهما حقيقة غير الوجود المطلق واعلم انه على تقدير كون الوجود صفة زائدة عارضة
للمهيات لا يمكن كون الوجود مشككا بالشدة والضعف كما ذكره المحشي واما على تقدير كون الوجود امرا انتزاعيا منتزعا عن نفس المهية بلا زيادة امر
عليها وانضمام حيثية اليها كما هو التحقيق فالمهية بنفس ذاتها تكون زائدة وشديدة في انحاء الوجود اعني به ان المهية في نحو من الوجود تكون زائدة على
نفسها في نحو آخر منه فهي من حيث هي هي من غير حيثية زائدة عليها تتعين في انحاء الوجود وتتفاوت بالكمال والنقصان فالمهية في بعض
مراتب الوجود والظهور كاملة بنفسها وفي بعض آخر ناقصة بنفسها وقد يعبر عن كمال المهية ونقصانها بالشدة والضعف كما يقال هذا السواد اشد
وذاك ضعيف وقد يعبر عنه بالزيادة والنقصان كما يقال هذا المقدار زائد وذاك ناقص وقد يعبر عنه بالقوة ومقابلها كما يقال الصورة جوهر
اقوى والهيولى جوهر اضعف ومرجع هذه الوجوه من التفاوت الى كمال المهية ونقصانها وبالجملة ان الوجود ولو لم يكن من الصفات الثابتة
للمهية في نفس الامر يكون امرا انتزاعيا تابعا للمنشأ ومنشؤه مختلف بالكمال والنقصان فيكون هو ايضا مختلفا باختلافه وقد بسطنا الكلام في هذا المقام
في شرح المرقاة قال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة السادسة من الٰهيات الشفاء الوجود بما هو وجود لا يختلف بالشدة والضعف ولا يقبل الاقل
والانقص انما يختلف في ثلثة احكام وهي التقدم والتاخر والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان اعلم ان هذا الكلام من الشيخ مخالف لما صرح اكثر
المحققين ان التشكيك بوجوهه متحقق بين الواجب والممكن فذاته تعالى اقدم واشد واولى في نفس الوجود من الممكن ولعل مراد الشيخ على ما قال بعض المحققين
ان الوجود بما هو وجود مطلق غير مختلف في الافراد وهذا لا ينافي كون بعض الافراد في حد فرديته اشد من فرد آخر كذلك وهذا على وزان ما ذكره الشيخ في فصل
خواص الكم من قاطيغورياس الشفاء حيث قال ليس في طبيعته تضعف واشتداد ولا تنقص وازدياد ولست اعني بهذا ان كمية لا تكون ازيد من كمية وانقص
ولكن اعني ان كمية لا تكون اشد وازيد في انها كمية من اخرى فههنا ايضا يكون المراد بقوله لا يختلف بالشدة والضعف ان وجودا لا يكون في انه وجود
اي في انه مطلق الوجود العام البديهي التصور اشد وازيد من وجود آخر كذلك مع كون بعض الوجودات في نفسه اشد وازيد وبعضها اضعف وانقص
كما ان سوادا لا يكون في مفهوم السوادية اشد وازيد من سواد آخر او اضعف وانقص منه فيها ولكن يكون سواد في نفس الوجود الخاص اشد وازيد

من سواد آخر او اضعف وانقص ثم ملخال المص ان الاشياء التي يصدق عليها انه وجود او موجود مختلفة بالحقيقة ليس بشيء لان التشكيك الوجود انما
هو بالقياس الى صدقه على الموجودات اشتقاقا دون الوجودات مواطاة اعلم ان التشكيك انما يكون في الكلي بالقياس الى ما يصدق عليه مواطاة
لا اشتقاقا والوجود لا يصدق بالمواطاة الا على حصصه التي هو بالنسبة اليها نوع حقيقي نعم اتصاف الموجودات بالوجود مختلف بالتقدم والتاخر
وغيرهما من انحاء التشكيك وهذا لا يستلزم كون الوجود مشككا بالقياس الى افراده اعني الحصص ولا كونه مشككا بالنسبة الى المهيات المعروضة للوجود
بل انما يستلزم ان يكون المفهوم المشتق اعني الموجود مشككا بالقياس الى افراده اعني الموجودات وهذا المفهوم عرضي لها فكون الوجود مشككا بمعنى كون
المهيات مختلفة في الاتصاف بافراده الحقيقية اعني الحصص بالتقدم والتاخر ونحوهما لا ينافي كون الوجود ذاتيا لحصصه المتفقة بالحقيقة ولا يوجب
كون الوجود مشككا بالقياس الى معروضاتها التي يحمل عليها اشتقاقا بل المعقول بالتشكيك انما هو الموجود بالقياس الى افراده كما
حققه المحقق الدواني وغيره من المحققين فتشكيكه لا ينافي ان يكون ذاتيا لافراده التي هي حصصه كما مر **قوله** فلم لا يجوز آه محصله
انه لم لا يجوز ان يكون الوجود المشترك عارضا لافراده التي هي معروضاته ويكون تلك الحقائق متخالفة بالحقيقة متشاركة في هذا العارض وفيه انه
قد عرفت انه لا يجوز ان يكون هذا المعنى المشترك عارضا لافراده التي هي معروضاتها اذ قد ثبت فيما سبق انه ليس له افراد سوى الحصص المتفقة
بالحقيقة فلا يصدق مواطاة الا على حصصه وقد مر ماله وما عليه فتذكر **قوله** فنقول آه يعني انه ان فسر الوجوب الذاتي باقتضاء الذات للوجود فيمكن ان
يقال الوجود الخاص للواجب الذي هو نفس ماهيته يقتضي بذاته عارضه الذي هو الوجود المطلق واورد عليه بما اشار اليه بقوله لا يقال الوجوب باقتضاء
الذات الوجود الذي به الموجودية وهو الوجود الخاص لا الوجود المطلق فيه ما افاد بعض الاكابر ان اقتضاء الذات للوجود الذي به الموجودية غير صحيح
والا لزم تقدم الذات على ما به الموجودية والحق ان موجوديته تعالى بنفس ذاته الذي هو منشأ الانتزاع ومصداق لحمله فليس ثمه اقتضاء وتاثير الا
ان يراد باقتضاء الذات الوجود وكونه موجودا لا باقتضاء الغير على نحو ما قالوا الجوهر قائم بذاته واراد وا به سلب قيامه بالغير لانا نقول الواجب ما يقتضي الوجود
المطلق لا الوجود الخاص وفيه انه ليس مناط الواجبية اقتضاء الوجود المطلق انما مناطه موجوديته بنفسه لا باقتضاء اصلا والا اي وان لم يكن الواجب
مقتضيا للوجود المطلق بل يكون مقتضيا للوجود الخاص يلزم ان يكون الزمان وغيره من الممكنات ما يقتضي الوجود الخاص ويمتنع عدمها بعد الوجود
واجبا بالذات وفيه نظر ظاهر اما اولا فلانه لا معنى لاقتضاء الخاص وعدم اقتضاء العام الذاتي فالوجود المطلق ذاتي للوجود الخاص واما ثانيا
فلان الزمان لا يقتضي الوجود الخاص اصلا لانه من الممكنات والممكن لا يقتضي شيئا من الوجود والعدم ولذا يجوز ان لا يكون موجودا اصلا
نعم يمتنع عليه العدم الخاص اعني العدم بعد حصول الوجود له ولا يلزم منه وجوب الوجود الخاص لانه ليس نقيضا للعدم الخاص بل نقيضه سلب
العدم الخاص وهو اعم من ان يكون بالوجود الخاص او بالعدم المطلق فان قلت قول الشارح الوجود الخاص الذي هو ماهيته يقتضي عارضه الذي
هو الوجود المطلق غير صحيح لان العام مقدم على الخاص لان الخاص عبارة عن العام مع اعتبار الخصوصية فيجب تقدم العام على الخاص وعلى تقدير
اقتضاء الخاص العام كما ذكره الشارح من اقتضاء الوجود الخاص الذي هو عين ماهية الواجب للوجود المطلق يلزم تاخره عنه اي يلزم على هذا تاخر
العام عن الخاص ضرورة تقدم المقتضي بالكسر على المقتضى بالفتح قلت يمكن التعاكس بين الشيئين في التقدم والتاخر باعتبارين فيمكن
ان يكون احد الشيئين مقدما على الآخر باعتبار والآخر مقدما عليه باعتبار آخر فالوجود المطلق من حيث انه عام يتقوم به الخاص في الملاحظة

التفصيلية مقدم على الوجود والخاص من حيث استناد وجود العام اليه مقدم على العام ضرورة فان الاجزاء التحليلية لكونها انتزاعية متاخرة عن الكل فبالجملة العام مقدم على الخاص في الملاحظة التفصيلية باعتبار التقويم والخاص مقدم على العام باعتبار الاجمال واورد عليه بان اعتبار الاعتبارين راجع الى تكثر الحيثية التعليلية لان ذات العام مقدم على ذات الخاص من دون حيثية تقييدية وكذلك ذات المقتضى متاخرة عن ذات المقتضي من دون اعتبار حيثية تقييدية واعتبار الحيثية التعليلية لا يدفع الايراد فان تكثر العلل لا يصحح اجتماع النقيضين والضدين والمتضايفين قال مع ان العام مطلقا سواء كان ذاتيا او عرضيا ليس مقدما على الخاص بل انما المقدم العام الذاتي ويجوز ان يكون الوجود المطلق عرضيا للوجود الخاص فلا يلزم تقدمه عليه فان قيل ما قلتم من امكان التعاكس ليس بصحيح ههنا لان الوجود الخاص ذات الواجب والواجب متقدم على جميع الاشياء فالوجود العام لا يمكن ان يتقدم عليه لامتناع ان يتقدم عليه غيره قلنا العموم والخصوص من عوارض الصور الذهنية من حيث انها صور ذهنية والحقيقة الخارجية لا يتصف بهما لان العموم والخصوص من المعقولات الثانية التي تعرض للاشياء في الذهن والخاص ههنا المفهوم الذي يعبر به عن ذات الواجب ويجعل عنوانا لها كمفهوم واجب الوجود لا ذات الواجب يعني مصداق ذلك المفهوم المقتضي هو الذات دون المفهوم والعنوان وفيه نظر لانا سلمنا ان العموم والخصوص من عوارض الصور العقلية لكن المفهوم الذي من شانه عروض العموم لصورته العقلية متقدم على ما من شانه ان يعرض لصورته العقلية الخصوص فلا يصح القول بالتعاكس والتحقيق ان الواجب هو الوجود المتاكد البحت القائم بذاته المعرى عن القيود والحيثيات يعني ان الوجوب الذي هو مناط الواجبية ليس من الاضافات والنسب بل هو نفس وجوده الذي به الموجودية وهو عين ذاته فليس ههنا حيثية زائدة فليس ههنا مهية ووجود حتى يتصور بينهما نسبة وكيفية هو الوجوب الذاتي وهو بذاته منشا انتزاع مفهومي الوجود والوجوب ومصداق لحملهما وليست حيثية الوجود ولا حيثية الوجوب مغايرة لذاته تعالى فوجوبه الحقيقي عينه كما ان وجوده الحقيقي كذلك والحاصل ان الوجوب الذي هو مناط الواجبية ليس من الاضافات والنسب بل هو نفس ذاته فليس ههنا مهية ووجود حتى يتصور بينهما نسبة وكيفية هو الوجوب واما ما هو من الاضافات فهو كيفية للنسبة بين الذات والوجود المطلق الذي هو غيره بحسب المفهوم دون المصداق وهذا الوجوب ليس مناطا للواجبية وتحقيق ما قال بعض الاكابر ان الوجوب جهة للقضية ملاحظة بالتبع وليس في الواجب امر موجود يكون هو الوجوب وانما يحكى به عن نفس الذات التي هي وجود بحت موجود بنفسه فكما يضطر في الحكاية للضرورة العقدية الى جعل الوجود محمولا كذلك يضطر الى جعل الوجوب جهة للعقد فان اريد بالوجوب جهة القضية فهو لا يقتضي الا مغايرة مفهوم الوجود المجعول محمولا في القضية ولا يلزم منه زيادة الوجود في المصداق وان اريد الوجوب الذي هو في المصداق فهو نفس الذات وليس اضافة وان اريد معناه المصدري المتعقل مستقلا الا فهو تلك الجهة الملحوظة بلحاظ مستقل وهذا لا يستدعي زيادة الوجود في المصداق قال الشيخ الرئيس في التعليقات الوجود من لوازم المهيات لا من مقوماتها اعلم ان الوجود ان كان عبارة عن الحكاية الذهنية عن نفس المهية كما هو الحق فليس الوجود عارضا للمهية في نفس الامر فكيف يكون من اللوازم لانها من العوارض النفس الامرية وان كان عبارة عن امر زائد على المهية عارض لها في نفس الامر فهو من لوازم المهية قطعا سواء قيل اللوازم ليست معلولة للملزومات او يقال انها معلولة لها اذ كونها علة للوازمها لا يستلزم تقدم وجود المهية عليها فعد الوجود من اللوازم على تقدير كونه صفة زائدة عارضة للمهية ليس من قبيل المسامحة كما ظن

لكن الحكم بشئ الا في الواجب الوجود الذي لا ماهية له غير الانية اي الوجود والمراد بالماهية ما به الشئ هو هو لا الحقيقة الكلية المراد عن الوجود كما هو
المتعارف فيشبه بالحق ان يكون الوجود حقيقته اي حقيقة الواجب اذا كان على صفة وتلك الصفة هي تأكد الوجود وليس تأكد الوجود وجودا
مخصصا بالتأكيد بل هو اسم له يعبر عنه بتأكد الوجود والحاصل ان الوجود نفس ذاته الحقة وليس امرا زائدا عليها عارضا لها وهذا هو المعنى بقولهم
ماهيته انيته **قوله** قلت آه حاصله ان المراد بالاقتضاء في تفسير الوجوب الاقتضاء التام بان لا يحتاج في ذلك الاقتضاء الى شئ فان ذلك
يقتضي كونه قائما وجودا بذاته واقتضاء وجودات الممكن لعارضها اقتضاء ناقص يتفرع على غيره يعني ان وجودات الممكنات لاحتياجها الى
معروضاتها والى علة معروضاتها ليست مقتضية لعارضها الذي هو الوجود اقتضاء تاما بل في اقتضائها لها دخل للغير فلا تكون قائمة بذواتها
وموجودة بانفسها فلا تكون واجبة ولك ان تقول في الجواب عن السوال المصدر بقوله فان قلت آه وجودات الممكن ان كانت حصصا
فلا عروض للمطلق الا عروض حصصه يعني ان الوجودات الخاصة للممكنات ان كانت عبارة عن الحصص للوجود المطلق فلا معنى لاقتضائها
لعروض الوجود المطلق اذ لا يتصور عروضها لها الا في ضمن الحصة فيكون عروض المطلق عبارة عن عروض الحصة فاقتضاء الوجود الخاص
الذي هو حصة الوجود المطلق عروض الوجود المطلق يرجع الى اقتضاء الحصة لها فيكون حصة الوجود مقتضية لحصة وهو سفسطة لان المقتضي
والمقتضى ان كان واحدا يلزم تقدم الشئ على نفسه وان كان غيره يلزم تحقق حصص غير متناهية في موجود واحد لاقتضاء كل حصة عروض
حصة اخرى لها ويلزم ايضا كون الحصة موجودة في الخارج اذ لا معنى للموجود الخارجي الا ما يصح انتزاع الوجود الخارجي عنه وان كانت الوجودات
الخاصة افرادا لوجود المطلق والوجود المطلق عارض لها فكانت هذه الافراد موجودة في الخارج فان معروض الوجود موجود بالضرورة والحاصل
ان وجودات الممكن اما ان تكون حصصا فاقتضاؤه للمطلق ليس الا اقتضاء الحصة الحصة فيلزم الدور او التسلسل وان كانت افرادا غير الحصص
كانت موجودة في الخارج فان مفهوم الوجود على هذا يكون عارضا للافراده فمفهوم الوجود الخارجي ايضا يكون كذلك فيلزم كون تلك الافراد موجودة
في الخارج مع ان افراد الوجود المصدري ليست موجودة في الخارج وفيه نظر لان من يقول بكون الوجودات الخاصة افراد الوجود المصدري
يلتزم كونها موجودة خارجية فلا خلف في موجوديتها عنده اصلا ثم اجاب عن الاعتراض المذكور بوجه آخر وقال مع ان المراد بالاقتضاء
ههنا اي في تعريف الواجب اقتضاء الذات من حيث هي واقتضاء الوجودات الخاصة للوجود المطلق ليس كذلك لانها تقتضي عروض الوجود
المطلق للوجودات الخاصة من حيث انها افراده والحاصل ان اقتضاء الوجودات الخاصة للوجود المطلق من حيث ان هذه الوجودات افراد للوجود
المطلق واذا كان الاقتضاء في مرتبة الفردية فلم يتحقق الاقتضاء في مرتبة الماهية فلم تكن واجبة اذ لم يتحقق الاقتضاء المعتبر في الوجوب ولا يخفى ان هذا
بعينه ما ذكر سابقا فقوله مع ان آه غير ملائم لان اقتضاء الافراد ناقصة متفرعة على غيره واقتضاء الواجب اقتضاء تام وليس جوابا على حدة ثم لا يخفى
ان هذا السوال اي السوال المصدر بقوله فان قلت آه مبني على ظاهر هذا التفسير وهو كون الواجب عبارة عما يكون ذاته مقتضية للوجود فانه اذا كان
المراد منه اقتضاء الذات كونها موجودة لا يرد ذلك السوال لان تلك الوجودات يقتضي كونها وجودا لا كونها موجودة فلانها لما كانت قائمة بالممكنات
لم تكن موجودة بنفسها وان اقتضت كونها وجودا قال العلامة القوشجي ما حاصله ان القول بان الوجود الخاص الذي هو عين ذات الباري تعالى
يقتضي الوجود المطلق بمعنى انه يقتضي كونه موجودا بالوجود المطلق يستلزم ان يكون تعالى موجودا بوجودين وانه تحصيل الحاصل وكلاهما محال

بان الاتصاف بالوجود المطلق في ضمن الاتصاف بالوجود الخاص ولا محذور فيه فان الجسم اذا اتصف بفرد من البياض كان متصفا بمطلق البياض في ضمنه
في ضمنه قطعا لان ذات الباري تعالى على هذا التقدير يكون متصفا بالوجود المطلق حقيقة فالمالك اتصافه بالوجود الخاص بل الاتصاف هناك اتحاد
عينية فان قيل يجب بان الوجود الخاص عين ذاته لا وجوده وانما وجوده هو الوجود المطلق فذاته الذي هو وجود خاص هو موجود بالوجود المطلق
فلا يلزم كونه موجودا بوجودين حاصله اللازم كون الوجود الخاص موجودا بالوجود المطلق ولا محذور فيه قلنا ح يكون الواجب ذا ماهية ووجود مغاير
للماهية فانها تبقى العراة تلك الماهية ذات وجود خاص وح يفوت ما هو المقصود لهم من اثبات كون ذات الباري تعالى عين الوجود وهو ان يكون
الباري تعالى في اعلى مراتب الموجودية وجوابه ان الوجود الخاص الذي هو عين الواجب ليس فردا للوجود المطلق وهو ذات متشخصة بنفسها
مصداق الوجود بنفس ذاته فموجوديته بنفس الذات فلا يلزم التعدد في الموجودية اصلا نعم الوجود المطلق منتزع عن نفس ذاته ولا يلزم منه كونه
موجودا به ولذا قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة ان ذات الواجب موجود بذاته بمعنى ان حقيقته المتشخصة بذاتها بحيث لا يمكن للعقل
تحليله الى شيء ووجود بل هو وجود بحت باعتبار وموجود بحت باعتبار آخر بخلاف غيره من الماهيات كما لا يمكن تحليله ايضا الى ماهية وتشخص فهو موجود
بذاته متشخص بذاته فليس هناك الا هوية بسيطة يعرضها في الاعتبار نسب مختلفة تسمى باسماء مختلفة باعتبار تلك النسب **قوله** بل يصح آه يعني ان
الطبيعة النوعية لا يجوز ان يكون لوازمها مختلفة بل يصح على كل فرد منها ما يصح على الآخر وأورد عليه بانا لا نسلم انه يصح على كل فرد من الطبيعة النوعية
ما يصح على الفرد الآخر كيف والخرق والالتيام مثلا يصح على بعض الاجسام دون بعض واجاب عنه المحشي بقوله اي يصح على فرد بالنظر الى الطبيعة
ما يصح على الآخر بالنظر اليها يعني ان الطبيعة كل فرد لا يابى عن الحكم الثابت للفرد الآخر من حيث نفس طبيعته اذ لو كانت الطبيعة آبية لما صح
على فرد منها وان كان خصوصية الفردية آبية وأورد عليه بانه ان اريد انه يصح على كل فرد ما يصح على الطبيعة بمعنى ان طبيعة كل فرد باعتبار لا يابى
عنه فمسلم فانه لو ابت الطبيعة عن الحكم بنفسه لما صح على فرد منها لكن لا يلزم منه جواز تلك الاحكام على فرد نظرا الى الشخصية فالطبيعة وان لم تكن
مانعة عنها لكن يجوز منع الشخصية عنها كيف والطبيعة الانسانية مثلا لا يابى عن التشخص المعين كتشخص زيد مثلا وكذلك كل فرد منها لا يابى عنه نظرا
الى تلك الطبيعة ومع ذلك يابى عنه نظرا الى شخصيته وعدم الاباء نظرا الى الطبيعة لا يغني شيئا فان وجود الواجب مثلا يصح عليه نظرا الى طبيعة
الوجود ان يكون زائدا بمعنى ان طبيعته لا تابى عن الزيادة والا لم يكن زائدا في الممكنات ولا يلزم منه جواز الزيادة على الواجب بل يجوز ان يكون نظرا
الى ذلك الاعتبار الزيادة ممتنعة والعينية واجبة وان اريد ان كل فرد من الطبيعة نظرا الى فرديته يجوز عليه تلك الاحكام فممنوع والجواز نظرا الى
نفس الطبيعة لا يغني شيئا فان مآله جواز الحكم على نفس الطبيعة اعم من ان يكون في ضمن كل فرد او في ضمن بعض الافراد الآخر سوى الفرد
الذي يحكم في اثبات جواز الحكم عليه فهذا الوجه الرابع من حيث انه الزام وان كان لا يضره هذا الايراد لكن يضر الوجه الاول والثاني فان هذه
المقدمة ماخوذة فيهما لا على سبيل الالزام كما نبه عليه المحشي والمراد بالصحة الامكان العام فما يصح بالنظر الى الطبيعة اعم مطلقا مما يلزم بالنظر اليها
ضرورة ان كل ما يلزم الفرد بالنظر الى الطبيعة فهو صحيح بالنظر اليها وليس كل ما يصح للفرد بالنظر الى الطبيعة يصح ان يقال انه لازم لها هذا بحسب الجليل
من النظر واما النظر الدقيق فيحكم بما قال بل بينهما تباين بحسب العموم والخصوص باعتبارين يعني ان بينهما عموما وخصوصا من وجه لان الصحيح
من حيث انه صحيح لازم يعني ان مفهوم الصحيح من حيث انه صحيح من اللوازم فهذا هو مادة الاجتماع ويفترق الصحيح من اللازم في العرض المفارق

مبحث الوجود الذهني

او تصحيح الظن فيه من الحيثية المذكورة قد يفترق اللازم من الصحيح حين قطع النظر عن الحيثية المذكورة فان اللازم هو ما يصدق عليه انه صحيح من حيث انه صحيح
ولما كان لقائل ان يقول ان حكم الشارح بكون الوجه الرابع فقط الزاميا مع ان الوجه اصل الاحتجة المقدمة كلها ماخوذة في هذا الوجه كما هي ماخوذة
في الوجه الاول والثاني ايضا فلو كان الوجه الرابع الزاميا كان الوجهان السابقان ايضا الزاميين اجاب عنه بقوله تحم والحق ان هذه المقدمة
ماخوذة في الوجه الاول والثاني لكن لا على سبيل الالزام بل انما اخذت من حيث انها صادقة في نفس الامر والمقدمة الواحدة يمكن ان تؤخذ
باعتبارين فان اخذت باعتبار انها مسلمة كان الدليل المشتمل عليها جدليا وان اخذت باعتبار انها صادقة في نفس الامر كان الدليل
المشتمل عليها برهانيا **قوله** لا شبهة آه لا يذهب عليك ان ههنا مقامين الاول اثبات وجود غير الوجود الخارجي ان كان المراد بالوجود
الخارجي الخارج عن المشاعر وخزانتها مطلقا فيشمل الوجود في الاذهان العالية فيكون الموجود في الاذهان العالية ايضا موجودا ذهنيا
وان كان المراد به ما يكون خارجا عن مشاعرنا كما هو المشهور فيكون الموجود في الاذهان العالية موجودا خارجيا وغير الوجود الخارجي اعم
من ان يكون للامور العينية او لغيرها فيشمل الاشباح والامور الاعتبارية والثاني انه لا بد في العلم بالاشياء الغائبة عنا اي عن نفوسنا
الغير الحاضرة لنا اي لا بد في العلم بالاشياء الغير الحاضرة عند انفسنا سواء كانت حاضرة عند الحس ام لا من حصولها في الذهن غير حصولها
في الخارج سواء كانت تلك الاشياء موجودة في الخارج او لا والقول بالوجود الذهني للمفهومات الاعتبارية دون الاعيان الخارجية كما
اختاره البعض والقول بحصول الاشياء باشباحها لا بانفسها كما نقل عن قوم في طرف الاثبات على الاول يعني في طرف اثبات نفس
الوجود الذهني سواء كان للشيء العيني او لا وفي طرف النفي اي نفي الوجود الذهني على الثاني لانه ليس وجودا ذهنيا للامر العيني بل وجود ذهني
لشيء آخر قال بعض الاكابر في حواشيه وفيه تعجب فان القائلين بالشبح والمثال لا يقولون بان قيامه قيام ظلي من دون ان يترتب عليه
الآثار بل قيامه قيام خارجي عند القائل به مثل قيام القدرة والشجاعة واشباههما فالشبح موجود خارجي والقائل به في طرف النفي في كلا
المقامين وانت تعلم ان هذا انما يتم لو قيل ان ليس للشبح عند القائلين به الا القيام بالذهن وهو العلم والمعلوم بالذات انما هو ذو الشبح الملتفت
اليه بالذات ولو قيل الشبح من حيث هو هو معلوم ومن حيث القيام بالذهن علم فلا ريب ان الشبح موجود ذهني باعتبار كما انه موجود خارجي
باعتبار آخر فالقائل بالشبح ليس في طرف النفي في كلا المقامين بل في طرف الاثبات في المقام الاول او في طرف النفي في المقام الثاني فتامل
والشارح المحقق لما راى ان ادلة المثبت والنافي منطبقة على الثاني كما ستطلع عليه اختاره في تحرير محل النزاع حاصل ما ذكره الشارح في تحرير
محل النزاع ان للاشياء وجودا بحيث يترتب عليها آثار مختصة بها وهو الوجود الخارجي العيني المسمى بالاصلي ولها وجود آخر لا يترتب آثارها
عليه وهو الوجود الذهني الملقب بالظلي فالنار مثلا لها وجود اصلي يترتب عليها الاحراق والاسخان ووجود ظلي لا يترتبان عليه فذهب الحكماء
الى طرف الاثبات وعامة المتكلمين الى طرف النفي ولا عسر في تحرير محل النزاع كما ظن لكن هذا انما يتاتى على راي من ذهب الى حصول الاشياء
بانفسها في الذهن واما على مذهب من يرى حصول الاشباح فليس للاشياء وجود آخر سوى الوجود الخارجي فالاحرى ان يقال الوجود قسمان
قسم منه وجود خارجي وهو ظاهر وقسم منه وجود ذهني بخلاف الوجود الخارجي فتحرير محل النزاع على هذا النحو صحيح على كلا المذهبين ومنطبق على كلام
المصنف ثم ان الشارح قد انكر وجود الكلي الطبيعي في الخارج فلا وجود في الذهن لما هو موجود في الخارج مع ان الظاهر من كلامه ان الوجود الذ

منسوب الى الوجود الخارجي الا ان يقال ان الوجود الذهني قد يترتب عليه الآثار ايضا في الخارج من حيث انه موجود في الذهن الذي هو الموجود في الخارج

فان ذكره قد عرفت ان الظاهر من كلام الشارح في تفسير الوجود هو بيان المعنى الحقيقي لا المصدري الا ان قوله التي هي منشأ

الآثار هي منشأ الآثار وهي حيثية تقرر الذات في الاعيان وفعليتها من حيث استنادها الى الجاعل وفي الواجب تعالى نفس ذاته

الحقيقي وهو الوجود الحقيقي فلا يترتب عليه تلك الآثار والوجود الذهني الحقيقي وهي حيثية فعلية ذات الصورة الذهنية من جهة استنادها

الى الجاعل واما المعنى المصدري فانه امر انتزاعي تابع للمعروض المنتزع عنه باعتبار الحيثية فليس هو منشأ الآثار والحاصل ان ما ذكر تفسير للوجود الحقيقي

سواء كان خارجيا او ذهنيا وليس تفسيرا للمعنى المصدري فالكلام في الوجود الذي هو مصدر الآثار وليس منشأ الآثار معنى مصدريا بل منشأ

الآثار هو الوجود الحقيقي وهي الحيثية التي هي منشأ الانتزاع ومصداق الحمل وهي حيثية تقرر الذات وفعليتها من حيث استنادها الى الجاعل

فلا يخفى انه موقوف على كون الوجود الحقيقي عبارة عن حيثية الاستناد الى الجاعل وقد عرفت ما فيه فتذكر وعلى كل تقدير سواء كان التعريف للوجود

الحقيقي او للوجود المصدري لا يخلو عن ان اريد بالآثار والاحكام المأخوذة في تعريف الوجود الخارجي الآثار والاحكام الخارجية يلزم الدور في

تعريف الوجود الخارجي لان تعريف الوجود الخارجي يكون حينئذ موقوفا على العلم بالاحكام والآثار الخارجية للوجود وهو موقوف على العلم بالوجود

الخارجي فيتوقف تعريف الوجود الخارجي على العلم بوجوده وان اريد بها الآثار والاحكام في الجملة يصدق تعريفه على الوجود الذهني فانه مصدر

الآثار في الجملة ايضا فلا يكون مانعا لا يقال على التقدير الاول فلان الآثار الخارجية يتوقف معرفتها على الوجود المصدري الخارجي لكونها مترتبة عليه

في الخارج لا على الوجود الحقيقي فغاية ما لزم توقف تعريف الوجود الحقيقي على الوجود المصدري ولا قباحة فيه اذ الموقوف الوجود الحقيقي

والموقوف عليه الوجود بالمعنى المصدري وما اورد عليه من ان المحشي قد صرح فيما سبق ان الوجود الحقيقي عبارة عن ذات الواجب سبحانه وهو واحد

شخصي فلا معنى لانقسامه الى الخارجي والذهني الا ان يقال الكلام مبني على ما هو المشهور من كون الوجود زائدا على الماهية قائما بها او يقال الوجود

الحقيقي من حيث انه مصداق للموجودية الخارجية وجود خارجي ومن حيث انه مصداق للموجودية الذهنية وجود ذهني فتامل واما على التقدير الثاني

فلان تعريف الوجود المصدري لكونه بديهيا تعريف لفظي وقد يجاب بوجه اخرى منها ان الآثار الخارجية ما يترتب على الماهية في الخارج بمعنى

ان منشأ ترتبها خارج الذهن ولا يعتبر فيه الوجود الخارجي فلا دور وما اورد عليه بانه لا معنى للاستقلال الا ترتب الشيء على الشيء باعتبار

الوجود الخارجي وبان الوجود الذهني ايضا يترتب عليه الآثار في خارج الذهن كالعلة الغائية فانها موجودة في الذهن ومنها ان معنى ترتب الآثار

عليه كونه فاعلا والوجود الذهني لا يكون فاعلا واورد عليه بان عدم كون الوجود الذهني فاعلا مطلقا خلاف الواقع كيف وقد صرحوا بان

الغاية بحسب وجودها الذهني علة فاعلية لفاعلية الفاعل والجواب ان المراد بالفاعل ما يكون مصدر الاثر بوجوده في خارج الذهن فلا نقض بالعلة

الغائية والعلم ولم العلة الغائية فاعلة لفاعلية الفاعل من قبيل التسامح فان الفاعل ربما يطلق على المعد مسامحة كما يقال الحجر

انه فاعل للخارج منه مما ليست فاعليته وقد صرح المحقق الطوسي وغيره ان اطلاق الفاعل على غيره تعالى ليس على سبيل الحقيقة

بل هو تعالى من قبيل التسامح والتجوز بحيث ان كلامهم مخصوص باطلاق الفاعل على الحقيقة فتامل الذهن لا الاحكام والآثار

الذهنية فتامل تعريف الوجود الخارجي بان ما يترتب عليه الا بعد ان الغرض يعني ... [illegible]

خارجي وما لا يكون كذلك فهو موجود ذهني فلا يرد النقض بالوجود الذهني فانه لا يتصف بالصفات الانضمامية ولا يكون فاعلا للشيء وما اورد عليه بانه على هذا
يكون المعتبر في الوجود الخارجي احد الامرين اما ترتب الاوصاف الانضمامية او كونه فاعلا للآثار وظاهر ان الممكن لا يكون فاعلا للآثار فلا بد من بيان

ان كل موجود ممكن في الخارج له صفات منضمة وهو في حيز المنع ومما ينبغي ان يعلم ان معروض الوجود الذهني الماهية من حيث هي هي والعوارض
الذهنية كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية وغيرها من المعقولات الثانية مترتبة عليه للماهية من حيث انها مع العوارض الذهنية اي من حيث
انها معروضة للعوارض الذهنية لا المجموع المركب من المعروض والعارض والماهية لا تكون مصدرا للآثار الا بالاعتبار الثاني والكلام في الاعتبار
الاول واستدل على عدم كون الماهية من حيث العوارض الذهنية معروضا للوجود الذهني بقوله كيف ووجودها اي وجود الماهية بهذه الحيثية
اي بحيثية الاكتناف بالعوارض الذهنية وجود خارجي فان وجودها من قبيل وجود الشيء لغيره فيكون الذهن متصفا بها واتصاف الذهن
بها اتصاف انضمامي بخلاف وجودها بالحيثية الاولى فانها بتلك الحيثية موجودة ذهنية والذهن ليس متصفا بها بل هي موجودة في نفسها
ولما كان الذهن موجودا في الخارج فالماهية الماخوذة مع هذه الحيثية ايضا تكون موجودة في الخارج لان الاتصاف الانضمامي يستدعي وجود
الحاشيتين في الخارج ولا يخفى على المتفطن ان ما ذكره المحشي مبني على جواز كون وجود الشيء ناعتيا بحسب الخصوصية ووجودا في نفسه بحسب
الطبيعة المرسلة وسينكشف جلية الحال فيما سياتي من المقال ان شاء الله تعالى فتامل واورد في هذا المقام بان المحشي قد ذهب الى ان الوجود
الذهني هي الطبيعة من حيث هي هي مع قطع النظر عن القيام بالذهن وفي مرتبة الطبيعة من حيث هي هي لا يكون الوجود عارضا بل العدم
ايضا فلا معنى لعروض الوجود الذهني للماهية من حيث هي هي واجيب بان الموجود الذهني هو الامر الحاصل في الذهن مع قطع النظر عن القيام
بالذهن فالحصول معنى عارض له في الذهن وهو عبارة عن وجود الطبيعة في الذهن مع قطع النظر عن التشخص الذهني والقيام بالذهن
وبالجملة ان الامر القائم بالذهن له اعتباران اعتبار كونه قائما ومتشخصا به وهو بهذا الاعتبار موجود خارجي يترتب عليه الآثار الخارجية واعتبار كونه
موجودا في الذهن بوجود الطبيعة مع قطع النظر عن قيامها بالذهن وهو الموجود الذهني فالوجود الذهني عارض للطبيعة من حيث هي لا ان العوارض
الذهنية يترتب عليه الا ان تكون ماخوذة في جانب المعروض **قوله** فلا عبرة آه يعني اذا ثبت ان للاشياء وجودا بحيث يترتب عليها آثار
مختصة بها وهذا ضروري ووجودا آخر لا يترتب عليها تلك الآثار وهذا الوجه ليس بديهيا بل ما وقع فيه تنازع العقلاء فالحق ان القول بان تحرير
محل النزاع عسير لا عبرة به ولعل وجه الاشكال على هذا القائل انه راى ظاهر ادلة المثبت منطبقا على الخلاف الاول وادلة النافي منطبقا على الخلاف
الثاني وذلك لان ادلة المثبت للوجود الذهني لا تثبت الا وجودا غير الوجود الخارجي لانها تدل على وجود صور الاشياء في الذهن وادلة
النافي انما تنفي حصول الاشياء الغائبة عنا بحصول انفسها يعني حصول الهويات الخارجية آه ووجه الاشكال على هذا القائل انه اخذ الوجود الذهني
الذي وقع فيه النزاع بمعنى حصول الشيء في الذهن اي قيامه به فزعم انه متحقق في الاوصاف الخارجية القائمة بالنفس لا في الاوصاف
الذهنية الغير القائمة بها فلم يكن ما ذكر في تحرير محل النزاع اثباتا للوجود الذهني الممتاز عن الوجود الخارجي حتى يتعين محل النزاع ولم يتفطن ان
الوجود الذهني عبارة عن وجود الشيء بحيث لا يترتب عليه الآثار الخارجية والوجود الذهني بهذا المعنى لا يتحقق في الاوصاف الخارجية القائمة
بالنفس فان وجودها اصيلي واعلم انه قال شارح الصحائف تحرير محل النزاع عسير جدا لان نزاعهم ان كان في حصول الشيء الخارجي بعينه في الذهن

فذلك محال لا ينبغي ان يذهب اليه احد وان كان في حصول صورته فذلك انكار لامر ضروري اذ كل احد يجد من نفسه انه يحصل في ذهنه صور الاشياء والانكار لا يليق بحال عاقل وان كان نزاعهم في حصول صورة مطابقة للمعلوم فله وجه اذ يجوز ان يقع فيه الشك لعاقل لكن الانصاف ان كل احد يتصور الاشياء ويعلم يقينا ان تلك الاشياء بحيث لو كانت في الخارج لكانت هي باعيانها وفيه ان الحاصل في الذهن لو كان نفوس الاشياء حتى انقلب مذهب القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن فدعوى بداهته باطل قطعا فليس مما لا يقبل النزاع وان كان الحاصل اشباح الاشياء وامثالها فلا معنى للقول بان كل احد يعلم يقينا آه والحق ان ثبوت هذا النحو من الوجود ضروري لا يحتاج الى مؤنة البيان فضلا من مؤنة البرهان فانا اذا راجعنا الى وجداننا نجد صور الاشياء مرتسمة في اذهاننا والمنكر مكابر مقتضى عقله ونعم ما قال الاستاذ العلامة ابي قدّه بعد ما ادعى بداهة هذا النحو من الوجود واما عامة المتكلمين فجحدوا بها واستيقنتها انفسهم اذ ليسوا يتصورون اشياء لا خلاق لها من الوجود في الاعيان كالكلية والجزئية والفوقية والتحتية وسائر النسب والاضافات ثم ما بالهم لا يتفكرون في حركاتهم الارادية فانهم يكادون يتصورون لها غايات قبل وجودها وتلك الغايات لو كانوا يعقلون وايضا الا يرون ان الحموضة اذا خطرت بالبال امتلأ الفم ريقا وهل هذا الا لحصول صورة الحموضة في الذهن ثم الحجج الدالة على الوجود الذهني كثيرة منها **قوله** الاول انا نتصور آه يعني انا نتصور ما لا وجود له في الخارج يعني المعدوم الخارجي ونحكم عليه احكاما ايجابية صادقة وثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له وليس للمعدوم ثبوت في الاعيان فهو في الاذهان ولما كان هذا الدليل بحسب بادي الرأي مخصوصا بالمعدوم الخارجي قال بتتمة انا نتصور ايضا الموجود في الخارج ونحكم عليه باحكام ثبوتية صادقة لا من حيث انه موجود خارجي كلوازم الماهية اذ لا مدخل فيها لخصوص الوجود الخارجي فيصدق هذه الاحكام عند عدم الموضوع في الخارج ايضا فلا بد ان يكون له نحو آخر من الوجود والا يلزم من انتفاء وجوده الخارجي انتفاء التصور والحكم مع ان الامر ليس كذلك فلا يرد ان اللازم من هذا الدليل انما هو اثبات الوجود الذهني لما ليس لها وجود في الخارج والدعوى اعم اذ لو كان تصور بعض الاشياء بحصول صورته في الذهن كان تصور جميع الاشياء كذلك لعدم التفاوت في نحو العلم بالاشياء الغائبة عنا كما يشهد به الضرورة ولو قيل مقصود المورد عدم كفاية ما هو المذكور في المتن لاثبات المدعى لا عدم كفايته مع ضم التتمة والمقابلة لكان الايراد بحاله وايضا يرد عليه ما افاده بعض الاكابر قدّه انه لم يثبت من الدليل ان تصور الاشياء المعدومة بحصول الصورة وانما لزم منه وجودها بنحو آخر غير هذا النحو المعلوم واما ان تصورها وادراكها بهذا النحو فكلا او ربما يستنبط من هذا الوجه الذي ذكره المص وجه آخر لاثبات الوجود الذهني وهو انا نعقل امورا لا وجود لها في الخارج ولا بد في فهم الشيء من تعلق بين العاقل والمعقول والتعلق بين العاقل والمعدوم المحض محال بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت واذ ليس للامور التي يتعلق هو بها ثبوت في الخارج فهو في الذهن ههنا كلام من وجوه الاول ان المواد بحسب استعدادها تقتضي صورا واعراضا معينة فبين تلك الصور والمواد من حيث انها مستعدة تعلق مع ان الصور معدومة حين الاستعداد لامتناع اجتماع المستعد مع المستعد له واجيب بان المحال هو خصوص التعلق بين العاقل والمعدوم المحض لا مطلق التعلق بين الموجود والمعدوم المحض وذلك لان التعلق بين العاقل والمعدوم المحض يقتضي انكشافه وتميزه عما عداه ولا تميز للمعدوم المحض فتامل الثاني انه لا يلزم مما ذكر تحقق المعقول في الاذهان السافلة لم لا يجوز ان يتحقق في الاذهان العالية او الاجرام العلوية وفيه ان الضرورة شاهدة بان المعلوم لا بد ان يكون متميزا بنحو وجودها عند العالم بها موجودا في شيء آخر لا يكفي في ان يتعلق اضافة علمه اليه بل لا بد لذلك من ان يتحقق في ذهنه والقول بانا عالمون

بالصور القائمة بالاذهان العالية او النفوس الفلكية سفسطة محضة الثالث ان الممتنعات العقلية مثل شريك الباري وغيره متميزة عند العقل مع
انه لا وجود لها ذهنا وخارجا فانها مستحيلة لذواتها والجواب ان شريك الباري ونحوها كلها لها مفهومات مرتسمة في الذهن واما مصاديقها فلا حظ
لها من الوجود وكما انه لا حظ لها من التميز فهي ليست متميزة ولا متصورة ولا موجودة ومفهوماتها ممكنة اعتبارية موجودة في الاذهان متميزة عندها ولا نحكم
عليها بالاستحالة الرابع انا نحكم على الجزئي المعدوم بعد انعدامه حكما ايجابيا صادقا مثل انه معلوم لنا واذ ليس في الخارج فهو في الذهن فيلزم ان يكون
الجزئي الخارجي وصورته الذهنية شخصا واحدا وليس كذلك ضرورة انهما شخصان غاية الامر ان يكونا من نوع واحد ولا شك ان وجود شخص
من نوع لا يكفي في صحة الحكم الايجابي الصادق على شخص آخر واجاب عنه الصدر المعاصر للمحقق الدواني بانكم ان اردتم بقولكم انا نحكم على الجزئي
الخارجي بعد عدمه انا نحكم على نفس الجزئي الخارجي فذلك باطل اذ المعلوم بالذات هو الصورة وان اردتم انا نحكم على الصورة الذهنية بوجه يتعدى
اليه الحكم بعد عدمه فممنوع اذ ذلك فرع وجوده واذ ليس فليس وان اردتم انا نحكم على الصورة الذهنية بوجه لا يتعدى اليه او بوجه يتعدى
اليه حال وجوده فمسلم لكن لا يلزم من ذلك وجوده حتى يكون الصورة والعين موجودا واحدا وفيه ان مثبتي الوجود الذهني قائلون بحصول
الجزئيات في الذهن سواء كان حين وجودها او حال عدمها وحاصل الشبهة انه لو ثبت لشئ واحد وجودان ذهني وخارجي كما هو مذهبهم لكانت
الصورة الذهنية والعين الخارجي واحدا بالعدد وهو باطل ولا تخصيص للشبهة بالجزئي بعد عدمه او قبل وجوده فان المحذور المذكور وهو اتحاد
الصورة والعين بالعدد يجري في الجزئي حال وجوده في الخارج ايضا من غير فرق والجواب الذي ذكره عن الشبهة انما يدفع جريان الدليل
في الجزئي بعد عدمه عن الخارج فنقول اذا تخيلنا زيدا وهو موجود في الخارج فلا محالة يكون الموجود في الذهن هو الشخص الموجود في الخارج
على ما هو مذهبهم وعلى ما هو مقتضى البرهان ايضا فاذا انعدم زيد عن الخارج فان بقي موجودا في الذهن فقد تم النقض واندفع جوابه وان زال
عن الذهن كان انعدام الشئ عن الخارج مستلزما لانعدامه عن الذهن وهو باطل بداهة هكذا قال المحقق الدواني ثم اجاب بان الهوية الزيدية
موجودة في الذهن مكتنفة بعوارض تلحقها هناك فان اريد بكون الصورة والعين واحدا كون الهوية مع الوجود الذهني والعوارض الذهنية
واحدا مع العين من حيث انه عين فذلك غير لازم للامتياز بينهما بالوجودين والعوارض وان اريد به كون الهوية مع قطع النظر عن تلك
العوارض الذهنية متحدا مع زيد من حيث انه موجود في الخارج فغير لازم ايضا لاعتبار الوجود الخارجي في احد الطرفين وعدم اعتباره في الطرف
الآخر وان اريد ان الهوية مع قطع النظر عن الوجودين ولواحقهما واحد بالعدد فهو كذلك فان الهوية المذكورة هي التي عرضها كلا الوجودين
فالمعروض واحد ولواحقه مختلف واورد عليه بانه يمتنع ان يكون الشخص الموجود في الخارج والصورة القائمة بالذهن واحدا بالعدد وان
قطع النظر عن العوارض واللواحق وفيه انهم قائلون بحصول الهوية الشخصية في الذهن كما سبق في المقدمة ودليل الوجود الذهني لو تم لدل على
حصول الهوية الشخصية بما هي كذلك في الذهن وغاية التفصي ما قال صاحب الاسفار ان الشخص الذهني هو غير الشخص الخارجي بالهوية والعدد
الا ان الصورة الذهنية هي مرآة لملاحظة الهوية الخارجية فالحاصل بالذات من زيد مثلا في الذهن وان كانت الصورة الذهنية الا ان
الالتفات والتوجه من النفس عند حكمها بالمحمول خارجي الى العين الخارجي وبرهان الوجود الذهني لا يستدعي الا ان يكون للمحكوم عليه صورة
في الذهن مطابقة له في المفهوم والمعنى ولا يستدعي الاتحاد بين الصورة والعين في الهوية العددية بل في الماهية والمعنى فالمعلوم ان كان

امرا كليا حصلت ماهيته بنفسه في الذهن في ضمن صورة ذهنية وان كان امرا شخصيا حصلت منه صورة مماثلة في النوع مشابهة له في الصفات الشخصية تكون مرآة لملاحظة ذلك الشخص فالمرآة والمرئي في الكليات متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار وفي الشخصيات مختلفان بالذات متحدان بالاعتبار وانت تعلم انه اعتراف بان الجزئيات لا تحصل في الذهن بانفسها بل انما يحصل امثالها واشباحها مع ان القول بان الحاصل في الذهن من الكليات ماهياتها ومن الجزئيات اشباحها وامثالها تحكم محض على انه من العلوم بالضرورة انا نتصور زيدا ونحكم عليه بخواصه ولوازمه الشخصية فلو كان الحاصل في الذهن هو زيد لا شخصا آخر فيلزم كون الجزئي الخارجي وصورته الذهنية شخصا واحدا وليس كذلك ضرورة انهما شخصان غاية الامر ان يكونا من نوع واحد وظاهر ان وجود شخص من نوع لا يكفي في صحة الحكم على شخص آخر من ذلك النوع وتحقيق المقام فيه اما ان يقال ان الموجود في الخارج اشخاص متشخصة بانفسها والكلي لا يوجد بوجودها بل الكلي امر انتزاعي منتزع عن الاشخاص كما هو مذهب الذاهبين الى نفي وجود الكلي الطبيعي في الاعيان فلا مجال ح لان يقال الاشياء الخارجية تحصل في الذهن بانفسها اذ الشخص من حيث هو شخص يستحيل ان يتعدد انحاء وجوده ويتكثر اصناف تشخصه اذ الشيء الواحد بالعدد يستحيل ان يكون امرا مشتركا بين اشخاص كثيرة فعلى هذا التقدير اذ لا يمكن حصول الشخص الخارجي في الذهن لا سبيل الى القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن فلا يحصل في الذهن الا اشباح الاشياء وامثالها واما ان يقال ان الكلي موجود في الخارج بعين وجود الاشخاص فاما ان يقال وجود الكلي في الخارج صفة زائدة عليه عارضة له في الخارج وقد سبق بطلانه او يقال وجودها صفة منتزعة فمنشأ انتزاعها اما نفس الماهية او صفة منضمة اليها لا سبيل الى الثاني اذ انضمام صفة الى الماهية فرع وجودها فيلزم سبق الوجود على نفسه وهو محال فتعين الاول وهو ان يكون الماهية نفسها مصداقا للوجود الخارجي فلو حصلت في الذهن فاما ان تنسلخ عن نفسها فلا تكون حاصلة وقد فرضت حاصلة هف او لا تنسلخ فتكون في الذهن مصداقا للوجود العيني فتكون بما هي حاصلة في الذهن حاصلة في الخارج هف وايضا التشخص لا يمكن ان يكون صفة منضمة الى الماهية بل هو امر منتزع عن نفس الماهية لا سيما على القول بان المجعول بالذات هي الماهية نفسها فهي نفسها مصداق للتشخص واذا تقرر هذا فنقول يستحيل ان يحصل الماهية التي هي بنفسها مصداق للتشخص في الذهن والا فاما ان تنخلع عن نفسها او تتشخص بتشخصين خارجي وذهني معا وكلاهما محال وظهر انه لا سبيل الى القول بحصول الماهية في الذهن الا اذا قيل ان الماهية يعرض لها التشخص في الخارج فيحصل بعد نفض التشخص عنها في الذهن فتأمل في هذا المقام فانه من مزال اقدام الاعلام لا يقال الوجود الذهني هو وجود الشيء في نفسه وهذا الوجه الذي ذكر لاثبات الوجود الذهني يدل على ان لهذه الامور وجودا سوى الوجود الخارجي سواء كان من قبيل وجود الشيء في نفسه او وجود الشيء لغيره ولا يدل على ان لهذه الامور وجودا في نفسه في الذهن فلا يثبت الوجود الذهني بهذا الوجه لانا نقول هذه الامور باعتبار ذواتها كان وجودها في نفسها وباعتبار اقترانها بالعوارض الذهنية كان وجودها لغيرها فيكون لهذه الامور وجود ذهني باعتبار وجودها في نفسها وانت تعلم انه لا معنى لكون الصورة الذهنية مع قطع النظر عن اكتنافها بالعوارض الذهنية موجودة بنفسها بمعنى كونها غير حالة في محل وان كان المراد به معنى آخر فلا ينافي كونها موجودة لغيرها اذ جميع الاعراض موجودة في انفسها ومع ذلك هي موجودة للغير فتأمل فان قلت يلزم على ذلك التقدير اي على تقدير ان يكون لهذه الامور وجود في نفسها باعتبار ذواتها ووجود لغيرها باعتبار اقترانها بالعوارض الذهنية ان يكون للشيء الواحد بالقياس الى الذهن الواحد وجودان احدهما في نفسه والآخر لغيره قلت يجوز ان يكون لشيء واحد بالقياس الى الذهن الواحد وجودان باعتبارين احدهما كونه

عند الوجود الخارجي في ترتب الآثار والآخر لا يحد وخده قد يقال هذا بعيد لفظا ومعنى اما بعده لفظا فظاهر واما بعده معنى فلانه مبني على ان يكون
للشيء وجودان في الذهن والجواب انهم كثيرا ما يطلقون الخارج على مثل هذا المعنى كما قالوا ان الكيفية الثابتة في الخارج للنسبة الجزئية تسمى مادة
والحاصل منها في الذهن جهة وقالوا ان للعدد وجودا في الاعيان ووجودا في الاذهان وقد قال الشارح في حواشي شرح المطالع العلوم قد توجد
في الذهن بذواتها كما اذا تعلمت علما خصوصيا فان ذلك العلم بذاته حاصل في الذهن وقد توجد لا بذواتها بل بصورها كما اذا تصورت علما قبل
ان تتعلم ولا شك ان وجوده في الذهن على الوجه الاول مغاير لوجوده فيه على الوجه الثاني ونسبة الثاني الى الاول كنسبة الوجود الذهني الى
الخارجي وبهذا التفتيش ظهر ما ذكر من ان للشيء الذهني اعتبارين اعتبار بذاته واعتبار اقترانه بالعوارض الذهنية يظهر سر قولهم ان الكلي من حيث
هو كلي موجود في الذهن مع ان ما يحصل فيه متشخص بالتشخص الذهني وجه ظهور هذا السر ان الحاصل في الذهن من حيث القيام بالذهن متشخص بالتشخص
الذهني وجزئي ومن حيث ذاته من حيث هي هي كلي فالكلي هو الحاصل في الذهن مع قطع النظر عن العوارض الذهنية واعلم ان المشهور ان الكلي
من حيث هو كلي موجود في الذهن فالكلية من العوارض التي انما تعرض الشيء في الذهن فقط وفيه نظر اذ ظاهر ان الانسان الموجود في الذهن
باعتبار وجوده في الذهن لا يصدق على كثيرين بمعنى اشتراكه فيها لان الانسان الموجود في الذهن حاله حال الانسان الموجود في الخارج
فكما ان الموجود في الخارج امر متشخص يمتنع حمله على كثيرين فكذا الموجود في الذهن والحاصل ان الوجود اما عين التشخص او مستلزم له سواء كان خارجيا
او ذهنيا فكما ان الموجود الخارجي لا يمكن ان يكون كليا كذلك الموجود الذهني لا يمكن ان يكون كليا وايضا وجود الانسان مثلا في الذهن ليس بشرط
في كون الانسان كليا بل هو كلي سواء تصوره متصور اولا والظاهر ما قال بعض المحققين من المتاخرين ان الكلية من لوازم المهية لان ماهية
الانسان من حيث هي هي ينتزع عنها العقل انها يصدق على كثيرين بدون اشتراطه بشيء نعم ان كان ثبوت الشيء للشيء في الواقع فرعا لثبوت
المثبت له او مستلزما له كان ثبوت الكلية للانسان من حيث هي في الواقع اما فرعا لوجوده باي نحو كان خارجيا او ذهنيا او مستلزما له وليس
لخصوص احدهما دخل فيه نعم الانسان الموجود في الخارج من حيث هو كذلك ليس بكلي بل يحتاج العقل في انتزاع الكلية عنه الى ان يجرده من الوجود
ومن يكون الكلية من المعقولات الثانية بالمعنى الاعم اذ العقل ما لم يعر الانسان مثلا عن الوجود خارجيا كان او ذهنيا لم ينتزع عنه الصدق
على كثيرين ولم يحكم به عليه وانه ما دام يلاحظ مع الوجود يحكم عليه بامتناع حمله على كثيرين وبالجملة الانسان الموجود في الخارج ان اعتبر من حيث الوجود
يكون شخصا ولا يمكن اتصافه بالكلية وان اعتبر من حيث هو فليس بمتشخص ومتصف بالكلية وان كان اتصافه في حال الوجود لا بشرط الوجود وفيه
ان يكون الانسان كليا حال الوجود وبين ان يكون شخصا بشرط الوجود فرقان مبين كما ان الجسم يمكن له الحصول في امكنة متعددة وان لم يكن
ثابتا له بشرط الوجود فانه بهذا الشرط لا يمكن له الحصول في امكنة متعددة اصلا وظهر ايضا ما ذكر ان العلم موجود خارجي لترتب الآثار عليه والمعلوم
موجود ذهني لعدم اعتبار التشخص فيه فلا يترتب عليه الآثار فتامل جدا وسياتيك فوق ذلك كلام ان شاء الله تعالى **قوله** باحكام آه يعني
انا نحكم على ما لا وجود له في الخارج باحكام ثبوتية صادقة والحكم عليه باحكام ثبوتية صادقة يستدعي ثبوته اذ ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له واذ ليس
له ثبوت في الخارج ففي الذهن واعلم ان الحكم يطلق بالاشتراك الصناعي على اربعة معان الاول المحكوم به والثاني وقوع النسبة في الايجاب
ولا وقوعها في السلب والثالث التصديق على مذهب الحكماء والرابع القضية من حيث انها مشتملة على الربط بين المعنيين والظاهر ان المراد هو الاول

وذلك لانهم قالوا انما قيد الاحكام بالثبوتية لاخراج محمول سالبة المحمول فعلم ان المراد بالحكم المحكوم به والا فالظاهر ان يكون المراد به المعنى الرابع للحكم لان الاستدلال انما هو بالقضايا الايجابية فارادة القضية من الحكم انسب بما هو الغرض وقيد الثبوتي يكون لاخراج السالبة وحمل الثاني والثالث وعلى الاول لاحاجة الى تقييد الاحكام بالثبوتية اذ المراد بالاحكام على هذا التقدير المحكومات وظاهر انه لاحاجة الى تقييد المحكومات بالثبوتية كما اشرنا اليه ان طبعية الايجاب يستدعي وجود الموضوع ولا دخل لخصوصية المحمول في ذلك بل الظاهر ان المحمول لا يلزم ان يكون له وجود بل يكفي فيه صحة انتزاعه عن الموضوع كيف ولزوم ثبوت المحمول اما ان يكون في ظرف الاتصاف او في ظرف ما سواء كان ظرف الاتصاف او لا والاول باطل قطعاً اذ في الاتصافات الخارجية مثل الاضافات ونحوها لو لزم ثبوت المحمول في الخارج لزم التسلسل والثاني ايضاً باطل ضرورة ان اتصاف زيد بالعمى في الخارج لا دخل فيه لوجود العمى في ذهن عمرو مثلا او في مشعر آخر من المشاعر السافلة والعالية بل على الثاني والثالث ايضاً لاحاجة الى التقييد بالثبوتية لان الحكم بالمعنى الثاني اعني وقوع النسبة او لا وقوعها او بالمعنى الثالث اعني التصديق السلبيين يستدعيان تميز المحكوم عليه ضرورة ان طبعية الحكم بما هو حكم مع قطع النظر عن خصوص كونه ايجابا او سلبا يستدعي تصور المحكوم عليه وتميزه عما عداه والتميز يجب ان يكون له ثبوت في الجملة واذ ليس في الخارج فهو في الذهن فافهم قال البعض الاكابر قده ان كان مقصود المحشي ان الحكم والتصديق السلبيين يستدعيان تصور الموضوع وتميزه عند العقل فيلزم وجوده في العقل ففيه انه نعم يستدعي التصور والتميز لكن لا يلزم منه الوجود الا اذا ثبت ان الادراك لا يكون الا بحصول المعلوم ولم يثبت بعد وان كان المقصود ان الحكم والتصديق السلبيين يستدعيان التميز فيصدق على موضوعه انه متميز فانعقد قضية موجبة فيلزم الوجود واذ ليس في الخارج ففي الذهن ففيه ان هذا بالحقيقة استدلال بالموجبة فتعميم الحكم والتصديق للسلبيين منهما ثم الاستدلال بالايجاب اللازم لها تطويل المسافة فظهر بتقييد الثبوتية فائدة جلية **قوله** قلنا اللازم آه حاصله ان قولكم المعدوم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه قضية سالبة مرجعها الى انه ليس المعدوم المطلق ما يعلم ويخبر عنه والسالبة لا تقتضي صدقه وجود الموضوع بل قد يصدق بانتفائه بخلاف الموجبة الصادقة فانه تقتضي وجود الموضوع فلا يرد الاعتراض واورد عليه المحشي بقوله قد عرفت ان السالبة يستدعي وجود الموضوع في الجملة وذلك لانه اذا كان محمول مسلوبا عن موضوع كان سلبه ثابتا له فيصدق قضية موجبة دالة على ثبوت ذلك السلب فكل سالبة بسيطة يلزمها موجبة فيقتضي وجود الموضوع والحاصل ان موضوع السلب لو كان معدوما لم يكن معدوما مطلقا لانه ليس بمتصور ولا محكوم عليه فلا بد ان يكون له تحقق واذ ليس في الخارج فهو في الذهن فيجب ان يكون موضوع السالبة موجودا في الجملة والحق ان صحة الحكم السلبي وصدقه لا يستدعي وجود الموضوع فانه يصح ويصدق عليه وان لم يوجد ذهنا وخارجاً والحكم الايجابي لا يصدق بدون تحققه ذهنا او خارجا قال الشيخ في الشفاء انما اوجبنا ان يكون الموضوع في القضية الايجابية المعدولة موجودا لان قولنا غير عادل يقتضي ذلك بل لان الايجاب يقتضي ذلك في ان يصدق سواء كان نفس غير عادل يقع على الموجود والمعدوم او لا يقع الا على الموجود فيجب ان يعلم ان الفرق بين قولنا كذا يوجد كذا وبين قولنا كذا ليس يوجد كذا ان السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة في انها يصدق على المعدوم من حيث انه معدوم ولا يصدق الموجبة المعدولة على ذلك وبهذا ظهر ان غير الثابت من حيث هو غير ثابت لا يصح عليه الايجاب بل انما يصح من حيث هو ثابت بخلاف السلب فالسالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة والموجبة المحصلة ثم تحقق مفهوم السالبة لا يكون الا وجود الموضوع في الذهن حال الحكم فان الشيء ما لم يتصور لا يحكم عليه بشيء فغاية ما لزم وجود العنوان في الذهن ولا اشكال لا يلزم وجود افراد هذا العنوان وهو غير لازم اذ لا يجب وجود المسلوب عنه بل انما يجب وجود المثبت له على تقدير كون هذه القضية

سالبة يندفع الاشكال قطعاً مع ان هذه القضية مع قطع النظر عن رجوعها الى السالبة صادقة كما يعلم بالضرورة الضرورة العقلية شاهدة بان قولنا المعدوم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه لو كانت مع قطع النظر عن رجوعها الى السالبة صادقة لكان معناها ان شيئاً فى الذهن او فى الخارج يصدق عليه فى الواقع انه معدوم مطلق وهو ليس بمعلوم ولا مخبر عنه وهذا كاذب بالبداهة فيجب صدق نقيضه والتحقيق ان امثال هذه القضايا سوالب اذ العدم المطلق ليس من الممكنات الوجودية وكذا الامتناع ليس الا تاكد العدم وضرورة الليس ومصداقه انتفاء الموضوع فى الواقع بالضرورة فمعنى قولنا المعدوم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه انه ليس المعدوم المطلق مما يعلم ويخبر عنه ومعنى قولنا شريك البارى ممتنع انه ليس بموجود بالضرورة فهذا الحكم وان كان ايجابيا فى بادى النظر لكنه سلبى بالحقيقة ولذا لا يستدعى وجود الموضوع فالعقل يتصور مفاهيم الممتنعات ويجعلها مرآة لتلك الحقائق الباطلة ويسلب عنها الوجود فمرجع القضية القائلة شريك البارى ممتنع مثلاً الى ان هذا العنوان لا معنون له وما قال بعض شراح السلم انا نحكم فى امثال هذه القضايا بالايجاب ونجزم بداهة بصدقها وان كانت ايجابياتها مساوقة للسلب كيف والامتناع عبارة عن ضرورة العدم فلو لم يصدق قولنا شريك البارى ضرورى العدم يصدق سلبه سلباً بسيطاً من الضرورة انه ليس بضرورى الوجود ايضاً فيكون ممكنا اذ الامكان عبارة عن سلب ضرورة الطرفين سلبا بسيطا والا لم ينحصر المواد فى الثلث حصرا عقليا ليس بشىء لان قولنا شريك البارى ضرورى العدم كاذب قطعاً لانه موجبة وهو يستدعى وجود الموضوع فيصدق قولنا شريك البارى ليس بضرورى العدم وليس بضرورى الوجود ولا يلزم منه الامكان لان الامتناع ليس عبارة عن ضرورة السلب الثابت بل هو عبارة عن السلب البسيط الضرورى اعنى قولنا شريك البارى ليس بموجود بالضرورة والامكان عبارة عن سلب ضرورة النسبة الايجابية وسلب ضرورة النسبة السلبية والامتناع ضرورة السلب على ان يكون الضرورة حال النسبة السلبية فلا يلزم من عدم ثبوت مفهوم ضرورى العدم وصدق سلبه ثبوت ضرورى الوجود فان صدق السالبة لا يستدعى صدق الموجبة ولا يلزم الامكان من عدم ثبوت مفهوم ضرورى العدم وضرورى الوجود وانما يلزم لو انتفى ضرورة ثبوت الوجود وضرورة سلب الوجود وهو غير لازم والحاصل انا ان حكمنا على الممتنع بضرورة العدم وقصد الحكم الايجابى فهو كاذب لا لان عدمه ليس ضروريا بل لان الربط الايجابى يستدعى وجود الموضوع ولا يلزم الامكان كما عرفت والقول بعدم استدعاء هذه الموجبات وجود الموضوعات فى غاية السقوط والسخافة كما لا يخفى ثم ههنا كلام من وجهين الاول انا اذا تصورنا مفهوم الممتنع فهذا المفهوم الحاصل فى العقل جزئى قطعاً ويلزم حمل الممتنع عليه حملاً متعارفا مع كونه من الموجودات الواقعية والجواب علمنا ان اريد حمل الممتنع المطلق عليه حمل الانواع على الاشخاص فذلك لا ينافى الامكان وان اريد حمله عليه حمل الاوصاف العرضية الانتزاعية فغير مسلم وتفصيله ان الممتنع انما هو مصداق هذا المفهوم الذى هو وجه من وجوه واما هذا المفهوم فهو من الممكنات العامة ولا استحالة فى وجوده وانما المستحيل معنونه الذى هذا المفهوم وجه من وجوهه فمعنى قولنا شريك البارى ممتنع مثلا ان مصداق هذا المفهوم محال وليس الغرض ان مفهومه من المستحيلات ضرورة ان هذا المفهوم من الممكنات الموجودة فى الذهن ومن ثمه قيل ان المواد من العوارض الانتزاعية لموصوفاتها فالممتنع المقابل للواجب هو ما يصح انتزاع الامتناع عنه لا ما هو عينه وكذا الوجوب والامكان الخاص بل العام ايضاً الثانى ان المعدومات الاعيانية لكونها معدومات فى الخارج لا تصلح لان يحكم عليها باحكام خارجية وكذا الموجودات الذهنية لا تحتمل الاحكام الخارجية فلا محالة يكذب القضايا التى موضوعاتها معدومات فى الاعيان ومحمولاتها احكام خارجية مثل قولنا زيد سيولد وان الحجر الذى سيتكون يكون صلبا ثقيلا لان هذين الحكمين ليسا ثابتين بصو...

وحجر توجدان فی الذہن مطالزید وحجر معدومین مع انا نجزم بصدق امثال ہذہ القضایا فقد ظہران الربط الایجابی لایستدعی وجود الموضوع واجاب عنہ الاستاذ العلامۃ ابی قدہ بان الاحکام المحکیۃ بہا علی الاشیاء انحاء فمنہا احکام لایجب لہا ان یکون ما یحکم بہا علیہ ویثبت ہی لہ موجودا فی الخارج بل یکفی لہا وجودہ فی الذہن ایضا کما یقال الشئ موجود ومنہا احکام عینیۃ خارجیۃ ثابتۃ لموضوعاتہا بالفعل فلابد ان یکون موضوعاتہا موجودۃ فی الاعیان بالفعل وہی ثلثۃ انحاء الاول احکام خارجیۃ ثابتۃ لموضوعاتہا فیما مضی من الزمان والثانی احکام خارجیۃ ثابتۃ لموضوعاتہا فی الحال والثالث احکام خارجیۃ ثابتۃ لموضوعاتہا فیما یستانف من الزمان فالطائفۃ الاولی تستدعی وجود موضوعاتہا فی الماضی والثانیۃ تستدعی وجود موضوعاتہا فی الحال والثالثۃ تستدعی وجود موضوعاتہا فیما یستقبل ومنہا احکام خارجیۃ غیر بتیۃ لایستدعی وجود ما یحکم علیہ الا علی التقدیر فہی مساویۃ للشرطیات ومنہا احکام یجب لہا ان یکون موضوعاتہا موجودۃ فی الذہن کالکلیۃ ونحوہا فالاحکام الاول والثوالث والروابع مما یحتملہا المعدومات الخارجیۃ واما الثوانی باقسامہا الثلث فلا یحتملہا المعدومات الخارجیۃ بل لابد ان یکون موضوعاتہا موجودات بالفعل فی احد الازمنۃ الثلثۃ فاذا حکمنا علی زید بانہ سیولد او علی حجر قد انعدم بانہ کان صلبا ثقیلا فانما یجب وجود زید فیما یستقبل ولا وجود الحجر الا فیما مضی منہ وثبوت المحکوم علیہ بوجہ من الوجوہ ضروری فی الذہن حین الحکم فی جمیع الانحاء وان لم یکن ہذا المحکوم علیہ مثبتا لہ فالاولی ان یقال فی الجواب عن الاشکال المذکور فی المتن انہ یکفی فی کون الشئ محکوما علیہ ان یکون مفہومہ موجودا فی الذہن واما وجود افرادہ فلیس بضروری فغایۃ ما یلزم ہہنا علی تقدیر کون المعدوم المطلق محکوما علیہ بعدم العلم والاخبار عنہ اتصاف احد النقیضین وہو مفہوم المعدوم المطلق بالآخر وہو الموجود او بالعکس مواطاۃ ولا استحالۃ فیہ ای فی اتصاف الشئ بنقیضہ مواطاۃ بالحمل العرضی کما مر من انہ یجوز صدق احد النقیضین علی الآخر مواطاۃ بان یصدق علیہ حملا بالعرض کما یقال الجزئی لاجزئی واللامفہوم مفہوم وفیہ نظر اما اولا فلان المراد بالمعدوم المطلق المعدوم الذی لا تحقق لہ اصلا لا بالذات ولا بالعرض ولا ریب ان المعدوم المطلق بہذا المعنی یحکم علیہ بالاحکام السلبیۃ والسالبۃ یستدعی وجود الموضوع فی الجملۃ کما قررہ المحشی ولو کان لعنوان عرضی فیلزم التناقض فان المعدوم من کل وجہ ینافی الثابت بوجہ وان کان عرضیا واما ثانیا فلان المحکوم علیہ ہو المثبت لہ عند المستدل کما یظہر من قولہ وانہ ای الحکم علی تلک الامور المتصورۃ باحکام ثبوتیۃ صادقۃ یستدعی ثبوتہا اذ ثبوت الشئ لغیرہ فی نفس الامر فرع ثبوتہ فانما یقول بلزوم وجود المحکوم علیہ لانہ المثبت لہ والاعتراض المذکور بقولہ فان قلت لو صح آہ مبنی علیہ فان سلم انہ یکفی فی کون الشئ محکوما علیہ ان یکون مفہومہ موجودا فلا ریب انہ لا یکون ذلک المفہوم محکوما علیہ الا کان مثبتا لہ ایضا فیلزم ان لا یکون ذلک المفہوم المتصور معلوما ولا مخبرا عنہ مع انہ معلوم ومخبر عنہ فالمحکوم علیہ ما یصدق علیہ المعدوم المطلق فہو المثبت لہ حقیقۃ فلابد ان یکون لہ نحو وجود فیکون موجودا مع کونہ معدوما مطلقا واما ثالثا فلما افاد بعض الاکابر قدہ ان الاشکال کان فی تلک القضایا بانہا تصدق محصورۃ فلابد من وجود افراد موضوعات ہذہ القضایا مع انہا معدومات فکیف یکفی وجود مفہوم الموضوعات لان الحکم علی الافراد وکیف یصح اتصاف افراد الموضوع بما ینافی الاتصاف بعنوانہ والا لزم اجتماع المتنافیین فی امر ثالث وہذا مستحیل والذی مر انما ہو جواز اتصاف مفہوم الموضوع بنقیضہ بان ینعقد القضیۃ طبعیۃ وحملیۃ قدمائیۃ بحیث لا یسری الحکم الی الافراد او یقال فی الجواب عن الاشکال ان العقل یفرض الموجود معدوما مطلقا یعنی للعقل ان یفرض ہذا المفہوم الموجود فی الذہن معدوما مطلقا بان یجعلہ مرآۃ لملاحظۃ افرادہ المعدومۃ مطلقا ویحکم علیہ باحوالہ فالمحکوم علیہ موجود بحسب الواقع ومعدوم بحسب الفرض حاصلہ ان مفہوم المعدوم المطلق موجود فی الذہن وہو محکوم علیہ

بعدم العلم والاخبار عنه فالحكم على الموجود وصحة الحكم لكونه عنوانا لما هو معدوم بحسب الفرض فباعتبار ثبوت ذلك المفهوم يصير محكوما عليه بعدم العلم والاخبار عنه وباعتبار كونه معدوما مطلقا بحسب الفرض يثبت له عدم العلم والاخبار عنه ويرد عليه انه انما يتم لو كفى لصدق الموجبة صدق العنوان بحسب الفرض مع انه لا يكفي لصدقها صدقه بحسب الفرض بل لا بد من صدق العنوان بحسب نفس الامر سواء كان بالفعل او بالامكان وبالجملة الموجبة اذا فرضه العقل معدوما مطلقا وحكم عليه كان الحكم كاذبا قطعا وان قيل المراد بالفرض التقدير الذي يكون في مقدم الشرطيات والحكم هو الحكم الاتصالي بمعنى انه لو صدق هذا المفهوم على شيء اتصف بعدم صحة الحكم وليس الحكم حكما حمليا ايجابيا حتى يكون كاذبا يقال هذه القضية مع قطع النظر عن ارجاعها الى الشرطية صادقة قطعا مع انه لا وجود للموضوع فجعلها غير بتية لا يدفع الايراد بل هو تسليم له واجاب بعض المشاهير من المتاخرين بان الحكم في المحصورة على العنوان اي الطبيعة المتصورة ولما كان كل متصور موجودا في الذهن فالموضوع في امثال هذه القضايا موجود في الذهن واما صحة الحكم بالعدم المطلق او الامتناع فباعتبار موارد تحققه فالعدم او الامتناع ثابت للطبيعة وذلك صادق بانتفاء الموارد فنفس الطبيعة المتحققة في الذهن موجودة ومعدومة مطلقة ايضا باعتبارين ولا منافاة بين الموجودية والمعدومية فان الطبيعة حال كونها موجودة في الذهن يصدق عليها انها باعتبار موارد تحققها معدومة مطلقة وليست بموجودة وهذا الجواب في غاية السخافة والسقوط اما اولا فان المثبت له بالذات اما ان يكون ذلك العنوان الثابت في الذهن فهو مع بطلانه مفض الى التناقض كما لا يخفى واما ان يكون موارد تحققها فهي بنفس ذواتها لما كانت باطلة لا يثبت لها شيء واما ثانيا فلان ثبوت شيء لشيء انما يستلزم ثبوت المثبت له ولا يكفي ثبوت عنوان المثبت له كما لا يخفى على من له ادنى فهم واما ثالثا فلان الحكم في المحصورة وان كان على الطبيعة لكنه ليس الا على الطبيعة من حيث الانطباق على الافراد ولا يخفى ان عنوان امثال هذه القضايا ليس منطبقا على الافراد وليس له وجود بهذا الاعتبار فتامل جدا وبه اي بما ذكر من كون الحاصل في الذهن موجودا في الواقع معدوما مطلقا بحسب الفرض يندفع التناقض ان حرر الشبهة

باعتبار عقد الحمل بان المعدوم المطلق لا يخبر عنه الا بالايجاب ولا بالسلب وقد اخبر عنه بعدم الاخبار فيكون مخبرا عنه وغير مخبر عنه ووجه الاندفاع ان للعقل ان يفرض الموجود معدوما مطلقا فهو مخبر عنه باعتبار انه موجود في الواقع وغير مخبر عنه باعتبار انه معدوم مطلق بالفرض واعلم انه قال الصدر الشيرازي في حواشي الٰهيات الشفاء قول الشيخ المعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب منقوض بنفسه لانه وقع الاخبار فيه بعدم الاخبار عنه فهو كشبهة المجهول المطلق المشهورة وجوابه بعينه جوابها والقوم ذكروا وجوها كثيرة في حلها لكن ليس شيء منها مما يسمن او يغني عن جوع ونحن بفضل الله تعالى وجوده فككنا العقدة وحللنا الشبهة بما لا مزيد عليه ولا مرية فيه وملخص جريانه ههنا ان نقول قولنا المعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب كلام موجب صادق لا انتقاض فيه بنفسه اذ لم يقع الخبر فيه عن افراد المعدوم المطلق كما في القضايا المتعارفة اذ لا افراد له خارجا ولا ذهنا ولا عن طبيعة المعدوم المطلق كما في القضايا الطبيعية اذ لا طبيعة له بل حكم فيه على عنوان امر باطل الذات وذلك العنوان من افراد الموجود وليس فردا لنفسه ولكن يحمل على نفسه بالحمل الذاتي فهو من حيث كونه موجودا يوجب صحة الخبر عنه ومن حيث انه عنوان المعدوم المطلق وقع الاخبار عنه بعدم الاخبار عنه فاذن في هذا الموضوع من حيث مفهومه ومن حيث وقوعه مخبرا عنه اعتباران متناقضان في الصدق على شيء لكنهما اجتمعا فيه بوجه آخر فان الموجود والمعدوم متناقضان في الصدق بشرط وحدة الموضوع واما اذا اريد باحدهما المفهوم وبالآخر الموضوع فلا تناقض بينهما فمفهوم المعدوم المطلق جاز ان يكون موضوعا للوجود فهو بنفسه معدوم مطلق وهو بعينه فرد للموجود المطلق لاختلاف الحملين وفي هذا الخبر وهذا الحكم ايضا اعتباران متناقضان ولكن اجتمعا لا من حيث التناقض فان صحة الحكم

بعدم الحكم وصحة الاخبار بعدم الاخبار انما هي لاجل ان الموضوع في هذه القضية معدوم مطلق وهو بعينه فرد للموجود المطلق وما يقال من ان المعدوم المطلق لا وجود له معناه ان ما صدق عليه هذا العنوان لا وجود له ولا ينافي ذلك كون العنوان موجودا فكما ان موجودية الموضوع ههنا بعينه موجودية العدم فكذا ثبوت المخبر عنه انما يكون بنفي ثبوت المخبر عنه هذا كلامه وهذا الكلام كما قال الفاضل الخوانساري لا يظهر له محصل اما اولا فلان اول كلامه يدل على ان الحكم في هذه القضية على المفهوم دون الافراد وهو موجود وعلى هذا لا يكون هذه القضية محصورة كما لا يخفى واما ثانيا فلان قوله ومن حيث انه عنوان المعدوم المطلق وقع الاخبار عنه بعدم الاخبار ان كان المراد به ان نفي الاخبار لكونه عنوان افراد المعدوم المطلق فيصير الحكم على الافراد ومع انه قد نفى كون الحكم على الافراد وان كان المراد به ان الحكم على المفهوم وصحة الحكم بعدم الاخبار باعتبار الافراد فهذا جواب من الاجوبة المشهورة مع انه قد صرح بانها لا يسمن ولا يغني من جوع وعلى هذا لا يكون سائر المقدمات التي ذكرها ملغاة واما ثالثا فلان قوله فكما ان موجودية الموضوع آه في غاية السقوط فان مفهوم المعدوم لا يابى عن عروض الوجود اذ لا استحالة في عروض نقيض لنقيض آخر بخلاف ثبوت الاخبار بعدم الاخبار للمفهوم فانه غير صحيح اذ يلزم ح عروض صحة الاخبار وعدم صحة الاخبار لشئ واحد وهو محال هكذا افاد بعض الاكابر قده واعلم ان في هذا المقام شبهة اخرى وتقريرها على ما قرر الفاضل الخوانساري في حواشي الحاشية القديمة انا اذا فرضنا ان احدا لم يتصور زيدا مثلا لا بالكنه ولا بوجه من وجوهه الخاصة والعامة بان لم يجعل مفهوما من المفهومات الشاملة آلة للملاحظة اصلا ثم تصور المعدوم المطلق او المجهول المطلق على نحو ما يتصور الموضوع في القضايا المحصورة وحكم عليه بامتناع حكمه عليه مثلا فنقول لا شك ان زيدا قبل هذا التصور كان مجهولا مطلقا في الواقع فحال هذا التصور اما باق على حالته الاولى في الواقع اولا والاول باطل ضرورة انه اذا كان مجهولا مطلقا في الواقع يكون داخلا تحت هذا العنوان فيصير ملحوظا بملاحظته اذ لا وجه لصيرورة الشئ ملحوظا بملاحظة عنوان الا كونه فردا لهذا العنوان في الواقع مع كون العنوان ملحوظا على ما يلاحظ في القضايا المحصورة وكلاهما متحقق في هذا الفرض فيخرج عن المجهولية المطلقة وعلى الثاني نقول ان خروجه عن المجهول المطلق على الفرض المذكور انما يكون بسبب ملحوظيته بملاحظة العنوان المذكور ولا سبب له سواه ضرورة فيكون متاخرا عنه وملحوظيته بملاحظة العنوان المذكور انما يتوقف على كونه فردا له اذ ما لا يكون فردا لشئ لا يصير بملاحظة ذلك الشئ ملحوظا كما ان زيدا لا يصير ملحوظا بملاحظة الفرس مثلا بل بملاحظة الانسان ونحوه مما يصدق هو عليه فخروجه عنه انما يتوقف على دخوله فيه فيلزم توقف الشئ على نقيضه فيجتمع النقيضان ولعلك قد تفطنت من تقرير الشبهة بهذا النمط ان هذه الشبهة مما لا علاقة لها بمرتبة العقل الهيولاني كما ظنه الاكثرون وقد اجابوا عن هذه الشبهة بوجوه غير وجيهة ليس شئ منها قابلا للتعويل ولذا رأينا تركها اجدر والذي تقرر عندي في حل هذه الشبهة هو ان زيدا مثلا حين حصول مفهوم المجهول المطلق مجهول مطلق بمعنى انه يصدق عليه المجهول المطلق حمل الانواع على الاشخاص لكنه لا ينافي المعلومية نعم لو كان مفهوم المجهول المطلق محمولا عليه حمل الاوصاف العرضية الانتزاعية لكان صدقه عليه منافيا للمعلومية فالمجهول المطلق المقابل للمعلوم هو ما يصح انتزاع المجهولية المطلقة عنه لا ما هو عينه والحاصل انه لا قباحة في ان يكون ما هو فرد لمفهوم المجهول المطلق معلوما انما الاشكال في ان يكون ما هو مصداق المجهول المطلق معلوما فان قيل المجهول المطلق لا بد وان يصدق على نفسه فكيف يقال انه معلوم يقال لا قباحة في ان يصدق شئ على نفسه حملا ذاتيا ويصدق عليه نقيضه حملا شائعا عرضيا كما ان الجزئي يصدق على نفسه حملا ذاتيا ويصدق عليه نقيضه حملا شائعا عرضيا فتامل فانه سانح عزيز **قوله** لكان الانسب آه وذلك اي حمل قول افلاطون ههنا على ان صور المعلومات قائمة بانفسها انما كان انسب من حمله على شخص مجرد باق ازلي ابدي

لاشتمالها على الاشخاص المادية وعلى الممتنعات كاجتماع النقيضين والضدين دون الاول فانه لايشتمل الا الممكنات فقط وفيانه لامصاديق
للممتنعات فلامعنى لشمولها مفاهيم الممتنعات من الممكنات وقيل في وجه الانسبية ان الثاني ادخل في تقوية منع الامام الرازي من الاول اذ
في الاول مجرد الجواز بانه لم لايجوز في كل طبيعة نوعية بقاء شخص مجردا ازلا وابدا فيخرج جميع المفهومات المتصورة وهذا وان كان كافيا في تقوية المنع لكنه ليس مثل تقويته
الثاني بها فافهم ولما كان لقائل ان يقول انه لما كان حمل قول افلاطن على كون صور المعلومات قائمة بانفسها انسب من حمله على بقاء شخص مجردا ازلا وابدا فكان
للشارح ان يحمل قول افلاطن الواقع في كلام المص على ما هو الانسب اجاب عنه بقوله وكانه لم يحمل عبارة المص عليه لان المص حمل قول افلاطن في بحث المهية
على الاول فحمل عليه الشارح ههنا ليطابق قوله في بحث المهية والحق ان قول افلاطن في بحث الوجود الذهني والعلم محمول على الثاني وفي بحث المهية محمول
على الاول كما سياتي من ان المراد بالمثل الافلاطونية في بحث المهية الطبايع الازلية الابدية المتمائزة بحسب الافراد وفي باب تفصيل العوالم عالم المثال المتوسط
بين عالمي الغيب والشهادة وفي اثبات الصور النوعية الجواهر المجردة المسماة بارباب الانواع وفي مبحث العلم الصور العلمية القائمة بانفسها فتامل قوله
واخترع بذلك آه اعلم ان المتاخرين اثبتوا هذه القضية اي القضية الموجبة السالبة المحمول والباعث لهم على اختراع هذه القضية انه لايصدق اللاشئ واللاممكن
بالامكان العام على شئ في نفس الامر فاذا قيل كل لاشئ لاممكن بالامكان العام فلا وجود لموضوع هذه القضية اصلا فيجب ان لايصدق لاقتضاء الايجاب
وجود الموضوع فينتقض كثير من قواعدهم لكون نقيضي المتساويين متساويين وانعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض كما هو مذهب القدماء فلدفع ذلك
اخترعوا هذه القضية وزعموا ان موجبتها لايستدعي وجود الموضوع وانها مساوية للسالبة وقالوا في تحصيل معناها وفي الفرق بينها وبين السالبة البسيطة ان
في السالبة يتصور الطرفان ويحكم بسلب المحمول عن الموضوع وفي الموجبة السالبة المحمول يرجع ويحمل ذلك السلب عليه اي على الموضوع فمعنى السالبة ج نيست ب
قضية ربط واحد سلبي ومعنى السالبة المحمول ج نيست ب است قضية ربطان ايجابي وسلبي اعلم ان المحقق الطوسي انكر هذه القضية في نقد التنزيل وقال اذا تاخر
السلب عن الربط فهو بمعنى العدول سواء كان لفظ ليس مؤلفا فيه مع غيره او لفظة لا مركبا بغيره لان جميع ذلك المؤلف والمركب تكون بمنزلة مفرد يحكم به لان
القضية لايمكن ان يحمل على مفرد حمل هو هو فيكون معناه كل شئ يقال عليه ج على الوجه المقرر فذلك الشئ هو الشئ الذي يحكم عليه انه ليس ب او لا ب
او باي عبارة شئت فان جعل في المحمول ليس بمعنى السلب حتى تسلب شيئا عن شئ فيصير المحمول وحده قضية ويخرج عن ان يكون محمولا واما الموضوع
في استدعاء الوجود فعلى ما تقرر ولدفع ذلك قالوا في الفرق بينها وبين المعدولة ان المحمول ههنا مضمون السالبة كما في قولك زيد ليس ابوه بعالم ولا يلزم منه
كون القضية محمولة ولا عدم الفرق بينها وبين المعدولة لما في السالبة المحمول من التفصيل اذ فيها اشارة الى حكم معقود بخلاف المعدولة فان معنى المعدولة
مثلا زيد نابينا است ومعنى السالبة المحمول زيد نيست نابينا است ولا يخفى ان هذا الفرق لا يجدي نفعا ولا يرجع الى طائل لان السلب من حيث انه رابط لايمكن
ان يكون جزءا من المحمول يعني ان النسبة السلبية من حيث هي كذلك لاتصلح لان تجعل محكوما عليها او بها لا وحدها ولا مع غيرها فان ما هو غير مستقل بالمفهومية
لايمكن ان يجعل مستقلا باختلاف الملاحظة فيكون المركب من المعنى الغير المستقل والمستقل غير مستقل فلا يصلح لان يحكم عليه به وهذا مبني على زعمه ان المعنى الغير المستقل
لايكون مستقلا باختلاف الملاحظة وفيه ما عرفت سابقا فتذكر مع ان المعتبر في المعدولة كون حرف السلب جزءا من المحمول من غير اعتبار امر آخر فاذن هذه القضية
على تقدير ثبوتها احد نوعي المعدولة يعني ان المعتبر في المعدولة كون حرف السلب جزءا من المحمول باي وجه كان والفرق بالاجمال والتفصيل لا يوجب كون
المجمل ثبوتيا والمفصل سلبيا لان ذلك التفاوت انما يكون في نحوي الملاحظة لا في نفس الشئ الملحوظ فلا يقتضي صدق احدهما حيث يكذب الآخر قال المحقق الدواني

وان اصطلح احد على انها لا يسمى معدولة الا باعتبار تقييد الاداة فيها فلا مشاحة في ذلك لكن المقصود من اثبات هذه القضية تحصيل موجبة تساوي السالبة وتفارق
المعدولة المشهورة في عدم اقتضاء وجود الموضوع وما ذكر من التفاوت بالاجمال والتفصيل لا يؤثر في ذلك اذ ذلك التفاوت انما هو في الملاحظة لا في نفس المعنى
ولا يقتضي صدق احدهما حيث يكذب الاخرى واثبتوا مساواتها للسالبة وعدم اقتضائها وجود الموضوع بانه اذا صدق سلب ب عن ج صدق على ج
انه منتف عنه ب والا لصدق نقيضه اي ليس بمنتف عنه ب فلا يصدق السالبة هف واذا صدق ان ج منتف عنه ب يعني الموجبة السالبة المحمول
صدق سلب ب عنه وهي السالبة البسيطة وانت تعلم ان نقيض الموجبة السالبة المحمول السالبة السالبة المحمول وهي تجتمع مع السالبة عند انتفاء الموضوع
فلا نسلم قوله فلا يصدق السالبة كما ان السالبة المعدولة تجتمع معها والحاصل انا لا نسلم انه اذا صدق ان ج ليس ب صدق ان ج منتف عنه
ب لان الاولى يصدق بانتفاء الموضوع ايضا لكونها سالبة بسيطة بخلاف الثانية اذ لا يمكن صدقها الا عند وجود الموضوع لكونها موجبة غاية الامر ان
الحكم فيها ثبوت النسبة السلبية فيصدق نقيضها مع السالبة البسيطة عند انتفاء الموضوع والحق ان طبيعة الربط الايجابي بما هي كذلك يستدعي صدقه
وجود الموضوع ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا سواء كان المحمول وجوديا او عدميا من غير ان يكون لخصوصية المحمول فيه دخل والمقدمة القائلة
ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له لا يستثني العقل منها شيئا من المفهومات كيف لا والمعدوم المطلق ليس شيئا من الاشياء اصلا وطبيعة
الربط السلبي لا يستدعيه كما مر وليس بينهما مساواة الا باعتبار حصول جميع المفهومات في نفس الامر قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة والحق
عندي ان المساواة بينهما بحسب الواقع مسلم ولا يدل ذلك على ان شيئا من الايجاب لا يستدعي وجود الموضوع بيان ذلك انه قد دل البرهان على
ان جميع المفهومات موجودة في نفس الامر اذ ما من مفهوم الا ويصح عليه حكم ايجابي صادق وذلك يدل على وجوده في نفس الامر فكلما صدق السالبة
صدق الموجبة التي تقتضي وجود الموضوع في نفس الامر وكذا العكس وليس ذلك مبنيا على ان تلك الموجبة لا تقتضي وجود الموضوع كما توهم بل على
ان الوجود الذي تقتضيه ذلك الايجاب هو الوجود في نفس الامر وجميع المفهومات متشاركة في ذلك الوجود واورد عليه معاصره بوجوه الاول انه لو كان
جميع المفهومات موجودة في نفس الامر لكان شريك الباري موجودا فيها والباري تعالى من ان يكون له شريك في نفس الامر وكذا يكون
النقيضين المجتمعين وجود في نفس الامر وهو بديهي الاستحالة واجاب عنه المحقق الدواني بان هذا من اشتباه المفهوم بما صدق عليه فان الممتنع هو صدق
عليه انه شريك الباري في نفس الامر تعالى عن ذلك ومفهوم شريك الباري بحسب وجوده في الذهن في ضمن الوجود الذهني مخلوق له تعالى فلا يكون
شريكا له تعالى عن ذلك وكذا الممتنع هو ما يصدق عليه النقيضان المجتمعان لا هذا المفهوم بل وجود هذا المفهوم في الذهن مما لا مرية فيه من عاقل الثاني انه
ان اراد بوجود المفهومات وجود العنوانات فهو مسلم لكن لا يكفي ذلك في صدق الحكم الايجابي على افرادها اذ شرط صدق الحكم الايجابي وجود افراد
العنوان وان اراد به وجود افراد العنوانات فهذا غير مسلم ضرورة ان افراد اللاشيء وافراد المعدوم المطلق ونظائرها لا وجود لها اصلا والثالث ان
قوله اذ ما من مفهوم الا ويصح عليه حكم ايجابي صادق مم ان اراد الحكم الفعلي وسلم ان اراد الحكم الممكن او الفرضي لانهما لا يقتضيان وجود الموضوع واجاب
عنه المحقق الدواني بان المطلوب وجود نفس المفهومات حين ان كل مفهوم جزئيا كان او كليا يصدق الحمل الايجابي عليه بمفهوم من المفهومات مثل
انه معلوم الله تعالى ومغاير لما سواه ومعلوم لنا بوجه ما كنهه وانه مساو لمفهوم آخر او مباين او اعم او اخص مطلقا او من وجه الى غير ذلك مما لا يكاد يحصى
وموضوع القضية الموجبة الصادقة يجب ان يكون موجودا في نفس الامر فتقرير الدليل ظاهر ان المراد منها كون نفس المفهوم محكوما عليه على سياق

القضية الطبيعية كما ظهر من الامثلة المذكورة فسقط ما ذكره وقوله شرط صدق الحكم الايجابي وجود افراد العنوان انما هو في القضايا المحصورة دون مطلق
القضايا فان القضايا الطبيعية والشخصية ليست كذلك ثم لا يشتبه عليك ان احد ان المقصود وجود المفهومات في نفس الامر وهي من مفهوم الاول ويصير عنوانا في قضية
موجبة صادقة فاذا سلم وجود العنوانات فقد حصل المطلوب ولا يضر عدم صدق الحكم الايجابي على افرادها والحق ان وجود المفهومات لا يجدي نفعا فان
الغرض اثبات الملازمة بين الموجبة السالبة المحمول وبين السالبة المحصورتين جميعا الا انه لا ينفع لاصلاح قواعدهم كما لا يخفى فيكون لاختراع هذه القضية لغوا
ووجوب وجود المفهومات انما يستلزم الملازمة بين الموجبة السالبة المحمول والسالبة الطبيعيتين والحاصل ان المقصود ههنا صدق المحصورات
فوجود المفهومات لا يجدي نفعا بل لا بد من اثبات وجود الافراد فان قيل يصدق الموجبة المذكورة حقيقية فيكون الحكم فيها على الافراد المقدرة
الوجود فتكون السالبة الخارجية ملازمة للموجبة السالبة المحمولة الحقيقية يقال يمكن مساواة المعدولة الحقيقية مع السالبة ايضا فلا حاجة الى اختراع
هذه القضية وايضا صدق القضية المذكورة حقيقية في محل الخفاء فان المعتبر في القضية الحقيقية عندهم امكان وجود الافراد ولولا ذلك لما صدق
حقيقية كلية كما تقرر في محله ولا ريب ان افراد اللاشئ مثلا ممتنعة وان قيل ان اعتبار امكان وجود الموضوع ليس عاما في جميع القضايا وكيف يتوهم ذلك
في امثال شريك الباري ممتنع يقال الغرض ان الموجبة السالبة المحمول البتية مساوية للسالبة البتية واذا سلم ان الموجبة السالبة المحمول البتية غير صادقة
مع السالبة البتية فقد ارتفع المساواة بينهما وايضا قد يصدق سلب المحمول عن الموضوع باعتبار انتفائه ويكون ثبوت ذلك المحمول ضروريا على تقدير
كما اذا كان ذاتيا مثلا يصدق بعض الانسان ليس بحيوان حين انتفاء الموضوع ولا يصدق الموجبة السالبة المحمول الحقيقية فان ثبوت الحيوانية
على تقدير وجوده ضروري فتامل وايضا بين الموجبة السالبة المحمول والسالبة مساواة باعتبار تعلق التصديق فان كلا منهما اي الموجبة والسالبة بهذا
الاعتبار يقتضي وجود الموضوع في الذهن وكلما صدقت السالبة صدقت الموجبة التي تقتضي وجود الموضوع في الذهن وبالعكس فتامل فيه ان اعتبار
تعلق التصديق لا يقتضي الا تصور ما تعلق به وتصور عنوان موضوعه واذا كان التصور بحصول الصورة وجب وجود العنوان في الذهن لا وجود
افراده فلا يلزم صدق الموجبة السالبة المحمول **قوله** وقد يقال المفهومية الخ لم يحمل الشارح عبارة المتن وهو قوله من المفهومات ما هو كلي الخ على هذين
الوجهين اللذين ذكرهما الشارح احدهما قوله وقد يقال المفهومية صفة ثبوتية اتصف بها الكلي فيكون موجودا وليس في الخارج بل هو في الذهن وثانيهما
قوله وقد يقال ايضا الحقائق الكلية كالانسان مثلا موجود بالضرورة وليس في الاعيان بل في الاذهان لان المتبادر منها اي من عبارة المص ان المفهوم
متصف بالكلية لا ان الكلي متصف بالمفهومية كما في الوجه الاول ولا ان الحقائق الكلية موجودة كما في الوجه الثاني فلما لم يتبادر من عبارة المص كون
الكلية متصفة بالمفهومية وكون الحقائق الكلية موجودة لم يحمل الشارح عبارة المص على هذين الوجهين بل جعلهما وجهين على حدتين ويمكن الجواب عما اورد
الشارح على الوجه الثاني بقوله ويتجه عليه ان دعوى الضرورة في كون الحقائق انفسها موجودة غير مسلمة نعم افراد هذه الحقائق موجودة في الخارج بالضرورة
بان هذه الحقائق محمولة على افرادها الموجودة في الخارج وثابتة لها وثبوت الشئ للشئ وان لم يستلزم ثبوت الثابت في ظرف الاتصاف لكن يستلزم
ثبوته في الجملة كما يشهد به الضرورة وقد عرفت فيما سبق ان ثبوت الثابت انما يجب في ظرف الاتصاف سواء كان بنفسه او بمنشأه وثبوته في ظرف آخر
بنفس الثبوت فلا يلزم ثبوته في الجملة بمعنى اما في الذهن او في الخارج وما قيل ان الحقائق من حيث هي كلية غير محمولة على الافراد فان الكلية عارضة للحقائق
في مرتبة التجرد عن المشخصات ومرتبة الحمل مرتبة الاطلاق فقد عرفت ما فيه فتذكر **قوله** الامر الثالث الخ الفرق بين هذا التقرير والتقرير الذي ذكره

الشارح بقوله وقد يقال لولا الوجود الذهني لبطلت الحقيقية الموجبة الكلية آه بعد اشتراكها في كون المراد بالحقيقية ما صدقت هي عليه ان المراد من الحقيقية على الاول
الحقيقية التي لا يكون افراد موضوعها موجودة في الخارج اذ حاصل الوجه الاول انه لولا الوجود الذهني لم يمكن اخذ القضية الموجبة حقيقية على وجه يكون
الحكم فيها على الافراد الذهنية كلية كانت او جزئية وعلى الثاني الحقيقية الكلية التي لا تكون بعض افراد موضوعها موجودا في الخارج اذ حاصله انه لولا الوجود
الذهني لزم بطلان صدق الموجبة الكلية الحقيقية التي حكم فيها على الافراد الخارجية والذهنية كالقضايا الهندسية والحسابية لان صدقها كلية يستدعي
صدق الحكم على الافراد المعقولة ايضا وهو لا يمكن على تقدير انتفاء الوجود الذهني ولا شك انهما عائدان الى الوجه الاول وهو ان لنا موجبة صادقة يحكم
فيها على ما ليس بموجود في الخارج سواء كان من بعض افراد موضوعها او كلها وان كانا متغايرين له من بعض الوجوه فلا يرد انه ان فسرت الموجبة الحقيقية
الكلية بما حكم فيها على جميع الافراد الخارجية والذهنية يلزم المصادرة وان فسرت بما حكم فيها على جميع الافراد الخارجية كان راجعا الى الدليل الاول وان
فسرت بما حكم فيها على جميع الافراد في نفس الامر فيرد عليه ان جميع افرادها منحصرة في الخارجية عند من نفى الوجود الذهني فلا يحتاج الى وجود آخر وما قال
الفاضل ميرزاجان في دفع لزوم المصادرة ان المراد بالذهنية ما عدا الخارجية ففيه انه لا يكفي في دفع لزوم المصادرة ما ذكره فان الوجود الذهني المتنازع
فيه ليس الا وجودا غير الوجود الخارجي كما صرح به الشارح والحق ما افاد بعض الاعاظم قده ان المصادرة غير لازمة فان الدعوى ان الوجود الذهني متحقق
في الواقع والماخوذ في الدليل انما هي المقدمة القائلة ان الوجود في الذهن ان كان منتفيا عن الواقع لبطلت القضايا الحاكمة على افراد عنوانات موضوعها
خارجية وذهنية والتالي باطل اما الملازمة فلان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له او مستلزم له ولا خفاء في انه لم يوخذ المدعى فيه اصلا وقد قرر
بعض المحققين هذا الوجه في الحاشية القديمة هكذا لولا الوجود الذهني لم يتحقق هذا القسم من القضية بمعنى انه لا يكون لاعتبارها فائدة اذ اعتبار هذه
القضية انما كان لشمولها للافراد الذهنية فاذا لم تكن شاملة لغير الافراد الخارجية لم يكن لاعتبارها فائدة اصلا فيرتفع هذا القسم بالكلية كما انه لا يتحقق قضية
يكون الحكم فيها على ما هو فرد للموضوع بحسب التعميم بحوا ثالثا من الوجود كالوجود اللفظي اذ ليس لاعتبارها فائدة قال في الحاشية الوجود الذهني وجود حقيقي
والوجود اللفظي ليس وجودا حقيقيا وليس قسما منه حقيقة ولا يمكن اعتبار قضية بحسب وجود اعم من الوجود الذهني الشامل للوجود اللفظي وفيه نظر
فان الوجود اللفظي ليس وجود الشيء ضرورة ان زيدا ليس موجودا في لفظ زيد والجواب ان المقصود ان التعميم بحيث يتناول ما لا تحقق له لا فائدة فيه
وهو حاصل مع انه مناقشة في المثال ولا يخفى انه لا يخلو عن ضرب من الاقناع اذ للنافين للوجود الذهني ان يلزموا رجوع هذا القسم من القضية
بحسب المصداق الى القضية الخارجية بان يكون مصداقهما واحدا فالحكم فيها انما هو على الافراد الخارجية الا انها على قسمين الاول ما يكون الحكم فيها على الافراد
المحققة في الخارج والثاني ما حكم فيها على الافراد المقدرة في الخارج ويسمى هذا القسم بالحقيقية كما انهم التزموا نفي القضية الذهنية بالكلية لا باعتبار المفهوم
ولا باعتبار المصداق يعني انها لا تكون مغايرة للخارجية لا بحسب المفهوم ولا بحسب المصداق لا يقال يستعمل هذه القضية ونعلم بالضرورة انها مغايرة
للقضية الخارجية وان موضوعها اعم من موضوعها الا انا نقول لهم ان يقولوا المغايرة والاعمية انما هما بحسب المفهوم لا بحسب المصداق كما في الدائمة
والضرورية فان الاولى اعم من الثانية بحسب المفهوم لا بحسب المصداق لان الدوام لا يخلو عن الضرورة **قوله** ويرد عليه اه يعني انه يرد على الوجه الثاني
بان تمثيل الموجبة الحقيقية بان الممتنع معدوم غير صحيح لان مفهوم المعدوم في قولنا الممتنع معدوم مفهوم سلبي غير مقتض لوجود الموضوع ولا يخفى ان هذه
مناقشة في المثال فلا يضر بحصول المقصود **قوله** واجاب آه حاصل هذا الجواب ان الموجود في الذهن ماهية الحرارة والبرودة مثلا لكنهما موجودة بوجود ظلي

وكون محل الحرارة مثلا متصفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني فالحار ما يقوم به هيئة الحرارة موجودة بوجود عيني لا ما يقوم به هيئة الحرارة موجودة بوجود ظلي ذهني فلا يلزم اتصاف الذهن بتلك الصفات المنتفية عنه بالضرورة واعترض عليه العلامة القوشجي بان هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى لزوم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة ولا يقلع مادة الشبهة فانه لو تشبث بلوازم المهيات كالزوجية والفردية او بصفات المعدومات كالامتناع وامثالها بان يقول لو حصلت الزوجية والفردية في الذهن لزم كون الذهن زوجا وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع في الذهن لزم كونه ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع لم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا وجود عينيا للوازم المهيات ولا الصفات المعدومات والتحقيق ان المشتقات على نحوين الاول المشتق الذي مبدؤه وصف انضمامي كالاسود والابيض والثاني المشتق الذي مبدؤه وصف انتزاعي ولا شك في ان صدق النحو الثاني منه على شئ ليس منوطا بقيام مبدئه اذ لا قيام لمبدئه بموصوفه حقيقة واما صدق النحو الاول منه فانه منوط بقيام مبدأ الاشتقاق به فصدق مطلق المشتق على شئ غير مستلزم لقيام مبدأ الاشتقاق به بل انما ذلك في صدق النحو الاول فالزوج ليس ما حصل فيه الزوجية او ما قامت به الزوجية بل هو ما يعبر عنه بجفت فلا يلزم من قيام الزوجية بالذهن وحصولها فيه صدق الزوج على الذهن وكون القيام عبارة عن الاختصاص الناعت مسلم لكن ليس كل قيام مناطا لصدق اي مشتق كان بل المشتق من المبادي الانتزاعية انما مناط صدقه كون موصوفه بحيث يصح ان ينتزع عنه تلك المبادي نعم يصدق على الذهن بحصول الزوجية فيه انه ذو الزوجية بمعنى انه محلها لا بمعنى انه زوج منقسم بمتساويين لانه ليس مصحح الانتزاع الزوجية منه وقياس عدم لزوم صدق الزوج على الذهن من حصول الزوجية فيه وقيامها به على عدم لزوم صدق الاسود والابيض على الجسم من قيام السواد والبياض به قياس مع الفارق فان الاسود والابيض مشتقان من مبدئين انضماميين فمناط صدقهما على الشئ قيام ذينك المبدئين به بخلاف الزوج هكذا افاده الاستاذ العلامة ابي قدس سره وايضا يمكن ان يجاب عن اصل الاشكال بان منشأ الاتصاف هو ان يكون وجود الوصف

من حيث هو من قبيل وجود الشئ لغيره وقد عرفت ان الوجود الحاصل في الذهن من حيث هو من قبيل وجود الشئ لنفسه وان كان من حيث انه مقترن بالعوارض من قبيل وجود الشئ لغيره محصله ان الصورة القائمة بالذهن لها اعتباران الاول اعتبارها من حيث انها قائمة بالذهن ومكتنفة بالعوارض الذهنية والثاني اعتبار نفس حقيقتها من حيث هي هي مع قطع النظر عن قيامها بالذهن فهي بالاعتبار الاول موجودة في الذهن ونعت له وبالاعتبار الثاني موجودة في نفسها وليست موجودة للذهن ومناط اتصاف الشئ بوصف ان يكون للوصف من حيث هو هو وجود لذلك الشئ فالحرارة من حيث هي ليست موجودة للذهن حتى يلزم اتصاف الذهن بها بل الموجود للذهن هي الحرارة من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية واما مع قطع النظر عن هذه الحيثية فهي موجودة في نفسها وهذا الجواب في غاية السخافة لانه ان اراد بكون مناط الاتصاف هو وجود الوصف من حيث هو هو لغيره ان مناط الاتصاف ان يكون الوصف من حيث هو هو مجردا عن التشخص موجودا لغيره فذلك باطل اذ لا معنى لوجود المهية المجردة ولو صح ذلك لم يلزم من قيام الحرارة في الخارج بجسم اتصافه بها اذ ليس الموجود له مهيتها المجردة وان اراد به ان مناط الاتصاف هو وجود طبيعة الوصف ولو بوجود فردها لغيره فذلك متحقق في وجود الحرارة من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية للذهن ايضا فلا معنى لعدم الاتصاف والحاصل ان القول بان الحرارة من حيث اكتنافها بالعوارض الذهنية موجودة للذهن والحرارة من حيث هي هي ليست موجودة له لا معنى له اصلا اذ حلول الفرد يستلزم حلول الطبيعة بل هو عينه فاذا كانت الحرارة من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية موجودة للذهن كان طبيعتها المطلقة ايضا موجودة للذهن فتحقق مناط الاتصاف كما لا يخفى على من له فهم سليم واجاب

شارح التجريد يعني العلامة القوشجي عن اصل الاشكال بالفرق بين القيام بالذهن والحصول فيه بان حصول الشئ في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به
كحصول الشئ في الزمان والمكان فان حصول الشئ في الزمان لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه وكذا الحصول في المكان لا يوجب اتصاف المكان
به بل الموجب للاتصاف به هو قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء اعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والامتناع وامثالها انما هي حاصلة في الذهن
لا قائمة به فلم يوجب اتصاف الذهن بها وانما كانت يوجب اتصاف الذهن بها ان لو كانت قائمة به وليس كذلك وزعم شارح التجريد ان بهذا الفرق
يندفع اشكال آخر قوي يرد على القائلين بحصول الاشياء بانفسها لا بصورها واشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فانا نعلم
يقينا ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر اعني مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع
وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض فعلى طريقة القائلين بالشبح والمثال الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان الذي شبحه قائم بالذهن فالمراد
بوجوده في الذهن على هذه الطريقة قيام شبحه ومثاله في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم والموجود في الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن لشخصي الموجود في
الخارج فهو ايضا جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء بانفسها في الذهن فيشكل لانها اذا
حصلت حقيقة جوهرية في الذهن كانت تلك الحقيقة علما وعرضا اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم
به ومعلوم فيلزم ان يكون شئ واحد علما ومعلوما وجوهرا وعرضا واذا فرق بين القيام والحصول لا يلزم ذلك لان الحاصل في الذهن غير القائم
به فالحاصل في الذهن معلوم وجوهر والقائم به علم وعرض فمفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن فح يقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا
المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس شخصية ومتشخصا بتشخصات ذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل
في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم هذه عبارته في شرح التجريد وقال شارح التجريد في الحاشية المنهية لا يقال مدار اندفاع الاشكال على اثبات هذه الكيفية
النفسانية ولا دخل فيه للفرق بين القيام والحصول لانا نقول اذا لم يفرق بين القيام والحصول كان الاشكال الوارد وهو ان الموجود في الخارج
الذي هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو باقيا غير مندفع اذ ليس ههنا على هذا التقدير الا مفهوم الحيوان الذي هو حاصل في الذهن
وهذه الكيفية النفسانية التي هي ايضا حاصلة في الذهن وكلاهما موجودان في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج ما هو اما اذا فرق بين الحصول
والقيام نقول هذه الكيفية ليست حاصلة في الذهن حتى تكون موجودة في الذهن بل قائمة بالذهن وموجودة في الخارج واعترض عليه المحشي
بوجوه منها ما قال وانت تعلم ان حصول الشئ في الذهن عندهم نفس الحلول فيه وليس من قبيل حصول الشئ في الزمان والمكان الا ترى انهم
استدلوا على بساطة النفس ببساطة الحاصل فيها حيث قالوا النفس تعقل البسيط الذي لا جزء له كالوحدة والنقطة فيجب ان لا تكون منقسمة
اذ لو انقسمت لزم انقسام ما هو حاصل فيها ولو كان الحصول في الذهن من قبيل حصول الشئ في الزمان والمكان لما تم هذا الاستدلال
كما لا يخفى وفيه ان العلامة القوشجي قد اعترض على هذا الاستدلال بان الحصول في الذهن ليس عبارة عن الحلول فيه حتى يلزم من انقسام
النفس انقسام ما هو حاصل فيها فما ذكر ليس حجة على العلامة القوشجي نعم ما قال لا يصلح توجيها لكلامهم لانهم باجمعهم صرحوا ان الحصول في الذهن
عبارة عن الحلول فيه فلا يندفع به الاشكال عن القوم فتامل ومنها قوله وليس ههنا امران متغايران بالذات احدهما معلوم وحاصل في الذهن
والآخر علم وقائم به قال في الحاشية فلا يرد ان هذا مخالف لقوله فيما قبل انه يجوز ان يكون للشئ الواحد وجودان في الذهن باعتبارين احدهما

يمكنه وجد الوجود الخارجي والآخر لا يتحد وجوده وبالاعتبار الاول علم وبالاعتبار الثاني معلوم انتهى وجه عدم الورود ان المنفي ههنا امران
متغايران بالذات وما سبق انما هو اثبات الامرين المتغايرين بالاعتبار والاستدلال على انتفاء الامرين المتغايرين بالذات قوله
لان الاعراض القائمة بالذهن ان كان نفس المعلوم يعود الاشكال بعينه من كون الذهن حارا وباردا عند تصور الحرارة والبرودة وكون الشيء جوهرا وعرضا

عند حصول الحقيقة الجوهرية في الذهن وان كان غيره بالذات يلزم ان لا يكون علما لان العلم هو الانكشاف والشيء انما حصل بنفسه انكشف
والاحاجة الى ان يحصل بالمغاير وفيه ما افاده بعض الاكابر قدس سره انه مبني على ان العلم نفس المعلوم الحاصل وهو ظاهر سيبين بعد بدليل ولا هو بين
في نفسه واذا لم يكن العلم نفس المعلوم فتناول الشيء اذا حصل بنفسه انكشف ممنوع ثم ان الحصول المطلق غير كاف في الانكشاف بل لا بد
من الحلول غلا ضرورة ان العلم صفة من صفات النفس ولذا انكر العلامة القوشجي الحلول فلا يكون حصول الصورة علما ومنها ما قال المحشي
في شرح الرسالة القطبية ان ما قال العلامة القوشجي لما يظهر بالتامل ان القائم بالذهن شبح المعلوم ومثاله والحاصل فيه عين المعلوم
ونفسه فهو جمع بين المذهبين القائم بالذهن لما كان علما يجب ان يكون صورة مطابقة للمعلوم فاما ان تكون مغايرة له ومتحدة معه
والثاني باطل والا يعود الاشكال ويرجع الى نسخة ثبوته في الحاصل في الذهن فالقائم بالذهن شبح المعلوم كما ان الحاصل في الذهن
نفس حقيقته والحق ان ما قال العلامة القوشجي ليس جمعا بين المذهبين لانه يقول صريحا ان العلم كيفية نفسانية مغايرة للحاصل في الذهن
وتلك الكيفية النفسانية ليست شبحا لان الشبح عبارة عما يوخذ من الشيء وهي الصورة وتلك الكيفية النفسانية غير ماخوذة عن ذي الصورة
بل تلك الكيفية مغايرة للحقيقة الحاصلة في الذهن متعلقة بها تعلق الفعل بما وقع عليه فالقول بها ليس قولا بالشبح والمثال فالاعتراض
عليه بان قوله هذا جمع بين المذهبين كما وقع عن الصدر المعاصر للمحقق الدواني وتبعه المحشي ناش من قلة التدبر في كلامه نعم ما ذهب اليه
من حصول الاشياء في الذهن من دون حلولها فيه غير صحيح وذلك لانه لو لم يكن الذهن محلا للصور العقلية الجوهرية بل يكون حصولها فيه
على نحو حصول الشيء في الزمان والمكان وجب ان لا يكون الذهن محلا للصور العقلية الجوهرية ايضا فلا فرق بين وجود الاعراض في الذهن
وبين وجود الجواهر فيه بان يكون وجود الاعراض فيه على نحو وجودها في الموضوعات ووجود الجواهر فيه على نحو آخر فيلزم قيام الصور العرضية بانفسها
في الاذهان فيلزم كون الصور العرضية جواهر وهذا ليس بابعد من لزوم كون الصور الجوهرية اعراضا على ان الحرارة والبرودة والزوجية
والفردية وامثالها اعراض بلا ريب فاذا حصلت في الذهن فاما ان يكون حين حصولها في الذهن قائمة بانفسها فلم يبق اعراضا بل تصير
جواهر او تكون قائمة بالذهن فيعود الاشكال فتامل ثم لا اشكال في كون الشيء الواحد علما ومعلوما بتحقق المغايرة الاعتبارية بينهما اعلم انهم قالوا ان الحاصل
في الذهن من حيث انه قائم بالذهن ومكتنف بالعوارض الذهنية علم ومن حيث هو هو مع قطع النظر عن الاكتناف بالعوارض الذهنية معلوم فالصورة
الحاصلة في الذهن علم ومعلوم باعتبارين وهذا ضعيف جدا لان الحاصل في الذهن بلا اعتبار المعتبر صورة واحدة بالضرورة لكن العقل بضرب من
التحليل يحللها الى الماهية من حيث هي هي والتشخص وليس هناك موجودان الماهية من حيث هي هي والتشخص المكتنف بالعوارض الذهنية فلا يصح ان يكون
هو العلم والمعلوم معا لانهما متضايفان مصداق احد المتضايفين لا بد ان يكون مغاير المصداق المضايف الآخر والتغاير الاعتباري بينهما
انما هو بعد تحقق مصداقهما مع انه يجب التغاير بينهما في مرتبة المصداق كما تقرر عندهم وايضا لو كان المعلوم هو الشيء من حيث هو هو لزم ان لا يتعلق

العلم بالشخص فلا يكون الشخص معلوماً ولا سبيل الى القول بان الشخص الخارجي يحصل بنفسه في الذهن مع تشخصه الخارجي ويعرضه الوجود الذ
كما يفهم من كلام الشارح في المقدمة اذ انتقال الشخص الخارجي الى الذهن باطل قطعاً كما سينكشف ان شاء الله تعالى على انه لا يمكن ان يقال
مثل هذا في علم الاعراض الخارجية المتشخصة بالتشخص العيني لان انتقال العرض عن موضوعه باطل بالاتفاق فالحق ان القول بان العلم والمعا
متحدان بالذات متغايران بالاعتبار باطل لان هذا التغاير اعتباري متحقق بعد تحقق مصداق العلم والمعلوم وتحققهما غير متوقف على اعتبار ا

ولحاظه فتامل ولا اشكال ايضاً في كونه جوهراً او عرضاً لان الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والعرض موجود في الموضوع كما ح
به الشيخ في الهيات الشفاء اعلم انه قال الشيخ في الهيات الشفاء واما العلم فان فيه شبهة وذلك لان القائل ان يقول ان العلم هو المكتسب من
الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر واعراض فان كانت صور الاعراض اعراضاً فصور الجواهر كيف تكون اعراضاً فان الجوهر لذا
جوهر فمهيته لا تكون في موضوع البتة ومهية محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل لها او نسبت الى الوجود الخارجي فنقول ان مهية الجوهر جوهر بمعنا
الموجود في الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لمهية الجواهر المعقولة فانها مهية شانها ان تكون موجودة في الاعيان لا في موضوع اي
ان هذه المهية هي معقولة عن امر وجوده في الاعيان ان يكون لا في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث
هو جوهر اي ليس حد الجوهر انه في العقل لا في موضوع بل حده انه سواء كان في العقل او لم يكن فان وجوده في الاعيان ليس في موضو
فان قيل فالعقل ايضاً من الاعيان قيل يراد بالعين التي اذا حصل فيها الجوهر صدرت عنه افاعيله واحكامه والحركة كذلك مهيتها انها كمال ما بالقو
وليست في العقل حركة بهذه الصفة حتى يكون في العقل كمال ما بالقوة من جهة كذا حتى يصير مهيتها محركة للعقل لان معنى كون مهيتها على هذه ال
هو انها مهية تكون في الاعيان كمالاً لما بالقوة واذا عقلت فان هذه المهية تكون ايضاً بهذه الصفة فانها في العقل مهية تكون في الاعيان كما
ما بالقوة فليس يختلف كونها في الاعيان وكونها في العقل فانه في كليهما على حكم واحد فانه في كليهما مهية توجد في الاعيان كمالاً لما بالقوة فلو كنا قا
ان الحركة مهية تكون كمالاً لما بالقوة في الاين مثلاً لكل شيء يوجد فيه ثم وجدت في النفس لا كذلك لكانت الحقيقة تختلف وهذا كقول القائل ان
المغناطيس حقيقته انه حجر يجذب الحديد فاذا وجد مقارناً لجسمية كف الانسان ولم يجذبه ووجد مقارناً لجسمية حديد ما يجذبه فلم يجب ان يقال ا
بالحقيقة في الكف وفي الحديد بل هو في كل واحد منهما بصفة واحدة وهو انه حجر من شانه ان يجذب الحديد فانه اذا كان في الكف ايضاً كان بهذه ال
واذا كان عند الحديد ايضاً كان بتلك الصفة فكذلك حال مهيات الاشياء في العقل والحركة في العقل ايضاً بهذه الصفة وليس اذا كانت في العقل
موضوع فقد بطل ان يكون في العقل ليست مهية ما في الاعيان ليس في موضوع فان قيل قد قلتم ان الجوهر هو مهية لا تكون في موضوع اصلاً وقد
صرتم مهية المعلومات في موضوع فنقول قد قلنا انه لا يكون في موضوع في الاعيان اصلاً فان قيل قد جعلتم مهية الجوهر انها تارة تكون عرضاً وتار
تكون جوهراً وقد منعتم هذا فنقول انا منعنا ايضاً ان يكون مهية شيء يوجد في الاعيان مرة عرضاً ومرة جوهراً حتى يكون في الاعيان يحتاج الى موض
او فيها لا يحتاج الى موضوع البتة ولم نمنع ان يكون معقول تلك المهية يصير عرضاً اي يكون موجودة في النفس لا كجزء وفي هذا الكلام كلام ا
فلان الصورة الحالة من الجوهر جوهر والجوهر الحال يجب ان يكون المحل متقوماً به ولا ريب ان الذهن ليس متقوماً بالصورة الحالة فيها واجيب
بان ذلك انما هو في الحلول في الاعيان وهذا الحلول ذهني فلا قباحة في ان يكون محله موضوعاً لا مادة والتحقيق ان وجود الصورة في الذ

ليس على نحو وجود الشئ فى الزمان والمكان بل على نحو وجود الشئ الحال فى المحل ثم انهم اتفقوا على انحصار الحال فى الصورة والعرض والمحل فى المادة والموضوع ووجود الصورة فى الذهن ليس على نحو وجود الصورة فى مادتها لاستغناء الذهن عنها فى التقوم لان الصورة منحصرة فى الجوهرية والصورة الذهنية ليست فى شئ منها فوجود الصور الذهنية فى الذهن ليس الا على نحو وجود الاعراض فى موضوعاتها فهى اعراض فى الذهن فتكون حقائقها وماهياتها محتاجة الى موضوع فلا يكون من حق ماهياتها ان تكون لا فى موضوع واما ثانيا فلان الحلول انما يكون بالافتقار الذاتى ولا شك ان الجواهر ليست مفتقرة الى المحل فلا يكون لها حلول وبالجملة كل ماهية لابد من ان توجد اما حالة او مستغنية كما صرحوا به فى بحث اثبات الهيولى فى جميع الاجسام بعد اثباتها فى الاجسام القابلة للانفصال الكلى وتفصيله انهم استدلوا على ثبوت الهيولى فى جميع الاجسام بعد اثباتها فى الاجسام القابلة للانفصال الكلى بان طبيعة الصورة الجزئية طبيعة واحدة نوعية فتلك الطبيعة الواحدة اما ان تكون غنية عن الهيولى فلا تكون حالة فيها اصلا مع انه قد ثبت حلولها فى بعض الاجسام او تكون مفتقرة اليها فلا توجد بدون حلولها فيها فنقول مثله ههنا انه لا يخلو اما ان تكون الماهية الانسانية مثلا غنية عن الموضوع او مفتقرة الى موضوع ما على الاول يستحيل ان تكون حالة فى الذهن اذ الحلول لا يتصور بدون الافتقار الذاتى وعلى الثانى يستحيل ان تكون قائمة بنفسها واجيب بان ما ذكرتم انما هو فى الوجود العينى يعنى ان ما وجد فى الاعيان على طريق الحلول لا يوجد بدون المحل فان الحلول لابد له من الافتقار الى المحل فى الوجود العينى فلا يمكن ان يوجد بعض الافراد فى الخارج فى غير المحل وبعضها فى الخارج فى المحل وفيه ان التخصيص بالوجود الخارجى تحكم فان الضرورة حاكمة بان الحلول لابد له من الافتقار وهذا الحكم نافذ فى الوجودين اذ الطبائع المستقلة لا يمكن ان تكون اوصافا ونعوتا لشئ آخر والحق ان ما ذكره الشيخ ان صح فانما يصح فى المعلوم لا فى العلم لانه موجود خارجى لكونها قائمة بالنفس منضمة اليها فى الخارج مع قطع النظر عن الاعتبار والفرض فهى ليست بحقيقة جوهرية بل هى حقيقة عرضية فهى فى الاعيان فى موضوع فلا يمكن ان يكون هى ماهية من حقها فى الاعيان ان تقوم لا فى موضوع حتى يقال انها جوهر فتامل بل الاشكال انما هو فى كون الشئ جوهرا وكيفا لانهما مقولتان متباينتان يمتنع صدقهما على شئ واحد اعلم ان القائلين بكون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة لما قالوا العلم من مقولة الكيف اورد عليهم ان الصورة الحاصلة من الجوهر جوهر لانحفاظ الماهيات فى انحاء الوجودات وكيف ايضا لصدق رسم الكيف عليه فيلزم كون شئ واحد جوهرا وكيفا مع انهما مقولتان متباينتان وصدقهما بالذات على شئ واحد ممتنع لان المقولة جنس عال ولا يمكن ان يكون لشئ واحد جنسان فى مرتبة واحدة واجابوا عن هذا الاشكال بوجوه منها ما قال المحقق الدوانى ان عدهم العلم كيفا على طريق المسامحة وتشبيه للامور الذهنية بالامور العينية وفيه انهم قسموا الكيف الى اقسامه وعدوا العلم من الكيفيات النفسانية فلا يصلح ما قال توجيها لكلامهم ومنها ما قال بعضهم ان الكيف يطلق على معنيين الاول الكيف الذى هو المقولة والثانى الكيف بمعنى العرض العام والعلم كيف بمعنى العرض العام وهو اعم من الكيف الذى هو المقولة اذ الكيف الذى هو المقولة معناه ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت فى موضوع ولا يكون تعقلها موقوفا على تعقل الغير ولا يكون فيها اقتضاء القسمة ولا النسبة والكيف الذى هو عرض عام واعم من المقولة هو عرض موجود فى الموضوع بحيث لا يكون تعقله موقوفا على تعقل الغير ولا يكون فيه اقتضاء القسمة والنسبة وفيه انهم صرحوا ان العلم من مقولة الكيف واورد عليه المحشى فى شرح الرسالة القطبية بان ذلك بعد تسليم ان القوم يطلقون الكيف على هذين المعنيين يشكل بالصورة الجزئية

الى الحملة من الاضافة المخصوصة والمقدار المتشخص فان الاول قابلة للنسبة والثانية للقسمة وما اجاب عنه بعض الاكابر من انه لا يلزم من كون شئ عين قابل النسبة والقسمة ان يكون صورتهما كذلك ففيه انه لا يستقيم على تقدير القول بحصول الاشياء بانفسها فى الذهن ومنها ما قال الصدر المعاصر للمحقق الدواني ان حصول ماهية الشئ فى الذهن اعم من ان يبقى فيه كما كان او ينقلب فيه ماهية اخرى حتى كان شئ واحد بحيث لو وجد فى الخارج كان ماهية واذا وجد فى الذهن صار ماهية اخرى فالجوهر بعدما وجد فى الذهن يصير عرضا وكيفا بناء على تقدم الموجودية على الماهية وتعقب عليه المحقق الدواني بان ما ذكره سفسطة ظاهرة اذ انقلاب الماهية غير معقول بل المعقول من الانقلاب ان ينقلب المادة من صورة الى اخرى او المعروض من صفة الى صفة اخرى وذلك انما يتصور اذا كان هناك امر يقبل الصفة الزائلة والصفة الحادثة كالهيولى العنصرية التى تقبل الصورة المائية تارة والهوائية اخرى او الجسم الواحد يقبل تارة السواد وتارة البياض وذلك يستلزم ان يكون الحادث والزائل متواردين على محل واحد هيولى كان ذلك المحل او موضوعا وليس لكل امر يوجد فى الذهن محل او موضوع غير الذهن كيف ومن المعدومات ما ليس له محل اصلا الا الذهن باعتبار حصوله فيه ومعلوم ان الذهن لا ينقلب من الصورة الذهنية التى عنده كيف بالحقيقة الى العين الخارجى الذى هو الجوهر وليس للامر الذهنى والخارجى محل مشترك ينقلب من احدهما الى الآخر فيستحيل الانقلاب الذى توهمه وليت شعرى ما الامر الواحد الذى زعم انه بحيث اذا وجد فى الخارج كان ماهية واذا وجد فى الذهن كان ماهية اخرى وكيف يحفظ الوحدة مع تعدد الماهية ثم تقدم الموجودية غير بين ولا مبين وعلى فرض التسليم لا يوجب جواز الانقلاب اذ العوارض متقدمة كانت او متاخرة لا تغير حقيقة المعروض فانها انما تعرض لتلك الحقيقة فلا بد من بقائها معها ثم على فرض الانقلاب يكون الحاصل فى الذهن مغايرا فى الماهية للحاصل فى الخارج وهو خلاف مقتضى الدليل الدال على الوجود الذهنى وما ذكره من ان حصول الماهية فى الذهن اعم من ان يبقى فيه على ما كان او ينقلب فيه الى ماهية اخرى من قبيل ان يقال حصول زيد فى الدار اعم من ان يبقى فيه على ما كان او ينقلب فيه الى غير زيد كعمرو مثلا ثم من البين انه اذا لم يكن بين الامرين امر مشترك يبقى مع الانقلاب كالمادة او الجنس مثلا لم يصدق ان هناك شيئا واحدا يكون تارة ذلك واخرى امرا آخر ومنها ما قال الصدر الشيرازى فى حواشى الهيات الشفاء ان الحاصل فى الذهن حقيقة الجوهر فالحاصل فى الذهن نفس الجوهر ثم هو فرد من افراد الكيف فصدق الجوهر عليه صدق اولى وصدق الكيف صدق شائع فلا استحالة فى كونه جوهرا وكيفا الاختلاف نحوى الحمل وهذا ليس بشئ اما اولا فلان الجوهر الموجود فى الذهن شخص قطعا لان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف التشخص فالحاصل فى الذهن شخص من الجوهر فلا يمكن ان يصدق عليه الجوهر صدقا اوليا والحق ان هذه المواخذة يشبه المواخذة اللفظية واما ثانيا فلانه اذا صدق الجوهر عليه صدقا اوليا او شائعا ذاتيا يكون الجوهر عينه او ذاتيا له واذا صدق عليه الكيف يلزم اندراج الحقيقة الجوهرية تحت الكيف فلا مخلص عن الاشكال ومنها ما قال المحشى وانا قلت فى حله اذا حصل الشئ فى الذهن يحصل له وصف مسمى بحكاية الادراكية ويحمل ذلك الوصف عليه حملا عرضيا فيقال انه حاصل فى الذهن علم وصورة علمية وهذا المحمول ليس نفس الموضوع والا لكان محمولا عليه حال كونه فى الخارج ايضا ضرورة ان الذات والذاتى لا يختلفان باختلاف الوجود فهذا الحمل حمل عرضى كحمل الكاتب على الانسان فالعلم بحسب الحقيقة ليس نفس الحاصل فى الذهن بل عارض له فالعارض كيف يصدق رسمه عليه لانه موجود فى موضوع وغير مقتض للقسمة والنسبة لذاته والمعروض يعنى الحاصل فى الذهن عرض لكونه موجودا فى الموضوع الذى هو الذهن وتابع للموجود الخارجى فى الجوهرية والكيفية

وغيرها لاتحاده معنى بالمهية النوعية فالمعلوم الخارجي ان كان كيفا فذلك الحاصل كيف وان كان جوهرا فذلك ايضا جوهر وهكذا في
باقي المقولات واعلم انه قد اورد على المحشي بانه لو كان العلم عارضا للصورة الحاصلة في الذهن كان محمولا عليها اما بالمواطاة وهو باطل
اذ المبادي لا تحمل مواطاة على معروضاتها او بالاشتقاق فيلزم كون الصورة عالمة واجيب عنه بان هذا الوصف قائم بالعالم لا بالصورة
حتى يلزم كون الصورة عالمة بل هي مقارنة للصورة في موضوع واحد وهو العقل وليس بينهما علاقة العروض الا على المسامحة كالكاتب
والضاحك فكما ان كلا منهما عرضي للآخر من حيث المقارنة في موضوع واحد من دون عروض احدهما للآخر كذلك الحالة عرضية للصورة
من حيث المقارنة في موضوع واحد من دون عروضها للصورة وهذا ليس بشيء اذ لو سلم صحة مقارنة الصورة للحالة الادراكية في موضوع
واحد على اطلاقه فلا يلزم من مقارنة وصف لوصف في موضوع واحد ان يكون احدهما عرضيا للآخر والا لزم ان يكون سائر صفات
النفس عرضية للصورة ومفهوم الضاحك عرضي لافراد الكاتب لا لمفهومه وذلك لاجل علاقة العروض فان قيل الحالة والصورة متحدان
وجودا والحالة قائمة بالنفس بقيام الصورة بها فان قيام احد المتحدين يستلزم قيام المتحد الآخر به ولا يلزم كون الصورة عالمة اذ مناط حمل
المشتق على شيء قيام المبدأ به لا اتحاده معه لا يجدي الى طائل اذ لا يمكن ان يكون الاتحاد بين الحالة والصورة بالذات ضرورة ان احدهما
ليس عينا للآخر ولا ذاتيا له فانما يكون اتحادا بالعرض فلا بد وان يكون احدهما وهي الحالة منتزعا عن الآخر وهي الصورة فتكون الحالة
قائمة بالصورة قياما انتزاعيا فيلزم كون الصورة عالمة وان قيل هذا النحو من القيام ليس مناط صدق المشتق على شيء يقال يلزم
على هذا ان لا يكون قيام المبادي الانتزاعية بمناشيها مناطا لصدق مشتقاتها عليها والحق انه على تقدير كون الحالة عرضية للصورة
لا معنى لكونها قائمة بالذهن الا بالعرض فيكون المتصف بالحالة اولا وبالذات هي الصورة وتحقيق المقام بحيث يميط غواشي الاوهام
ان الحاصل في الذهن لا يمكن ان يكون نفس ما في الخارج وذلك لان الحاصل في الذهن اما ان يكون الاشخاص الخارجية بعينها
كما يدل عليه كلام الشارح في المقدمة وهذا باطل قطعا لان الواحد بالعدد لا يمكن ان يتعدد وجوده وايضا تعدد الوجود يستلزم تعدد التشخص وتشخص
واحد بتشخصين محال بالبداهة وبالجملة وحدة الوجود يستلزم وحدة التشخص وتعدده تعدده فلا معنى لكون الشخص الخارجي حاصلا في الذهن بعينه
والا يلزم كون شخص واحد بتشخصين واما ان يكون الحاصل في الذهن المهية الكلية مع قطع النظر عن التشخصات الخارجية وهذا انما يتصور لو كان
التشخص الخارجي عبارة عن المهية المعروضة للتشخص حتى يمكن ان يحصل المهية في الذهن بعد تجريدها عن التشخص العارض واما اذا كان التشخص
منتزعا عن نفس المهية كما هو الحق فلا يمكن حصول المهية الخارجية في الذهن على ان مصداق الوجود نفس المهية بلا انضمام شيء وعروض عارض
كما سبق تحقيقه فالمهية الموجودة في الخارج بنفس ذاتها مصداق للموجودية الخارجية فلا يمكن ان توجد المهية في الذهن والا يلزم ان تكون
حين وجودها في الذهن مصداقا للموجودية الخارجية ومنشأ لترتب الآثار الخارجية وهو محال قطعا وايضا لو حصلت المهية الكلية في الذهن
لكانت تمام مهية الشخص الذهني ضرورة ان كل كلي تمام مهية اشخاصه فيصدق عليه صدقا ذاتيا فيلزم ان يكون الانسان الحاصل في الذهن
حيوانا وناطقا وضاحكا وكاتبا وهو مستحيل فالحق ان الحاصل في الذهن اشباح الاشياء وامثالها لا انفسها وحقائقها فالصورة الحاصلة
في الذهن كانه تمثال للحقيقة الموجودة في الخارج ولذا لا يترتب على الشيء الذهني آثار الشيء الخارجي وما قالوا ان الشبح مباين لذي الشبح

والحكم على المباين لا يكفي للحكم على المباين الآخر ولا يكون كاشفا له فنفيه ان العلم بالوجه علم بذي الوجه مع انه مباين له فيجوز ان يكون شبح الشيء الحاصل في الذهن كاشفا له فان قيل ادلة الوجود الذهني لو تمت لدلت على ان الحاصل في الذهن الاشياء انفسها يقال ظاهر ان التشخص الخارجي لا يحصل في الذهن بنفسه بل الحاصل في الذهن مغاير لما في الخارج وجودا وتشخصا وان كان مشاركا له في المهية النوعية فلما يكفي تعلق العلم بالامر المغاير للشيء وجودا وتشخصا في كشف الشيء العيني فيجوز ان يكفي تعلق العلم بالشبح الماخوذ منه المغاير له لانكشافه واعلم ان للصورة الحاصلة في الذهن نحوين من العلاقة مع ذي الصورة الاول انه حكاية عن ذي الصورة والثاني انه متحد معه بحسب المهية فالعلاقة التي يوجب الانكشاف ان كانت هي الاولى فهي متحققة بين الشبح وذي الشبح ايضا وان كانت هي الثانية يلزم ان تكون الصورة الحاصلة من زيد كاشفة لعمرو لانهما متحدان بحسب المهية ايضا فحال الصور الذهنية بالقياس الى ذوات الصور حال التماثيل بالقياس الى ما هي تماثيل له فكما ان الذهن ينتقل من التماثيل الى ذويها مع كونها مباينة اياها كذلك يجوز ان ينتقل الذهن من الاشباح الى ذوات الاشباح مع مباينتها اياها اذا عرفت هذا فاعلم انه لا يمكن ان يكون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة في الذهن سواء كانت متحدة مع ذي الصورة بحسب المهية او مغايرة لها اما اولا فلان العلم حقيقة واحدة محصلة كما يشهد به الضرورة العقلية وقد صرحوا به ايضا حيث قالوا العلم جنس تحته نوعان والصورة الحاصلة في الذهن لا يمكن ان تكون حقيقة واحدة واما ثانيا فلما افاد الاستاذ العلامة ابقاه وهو يقتضي تمهيد مقدمات الاولى ان الحاصل في الذهن من الشيء صورة واحدة بشهادة الضرورة الثانية ان الشيء الموجود في الخارج لا يمكن ان يكون هو المعلوم حقيقة لانه قد يبقى والعلم باق ومن المستحيل بقاء العلم بدون المعلوم الثالثة ان الشيء الواحد بالعدد لا يكون علما ومعلوما باعتبار واحد لانهما متضايفان فلا يمكن اجتماعهما في محل واحد باعتبار واحد الرابعة ان علمنا بالشيء لا يتوقف على اعتبارات الذهن وفرضه اذا تمهد هذه المقدمات فنقول الصورة الحاصلة من الشيء في الذهن اما علم فقط والمعلوم غيرها او معلوم فقط والعلم غيرها او علم ومعلوم معا فاما باعتبار واحد او باعتبارين مختلفين لا سبيل الى الثالث ولا الى الرابع لان العلم على هذا التقدير يكون متوقفا على اعتبارات الذهن وفرضه فاذا قطع النظر عنها فاما ان يكون العلم والمعلوم متحدين ذاتا واعتبارا او يكون كلاهما منتفيين بالمرة ولا الى الاول فان المعلوم على هذا التقدير اما ان يكون هو الشيء الموجود في الخارج وهو باطل او يكون هو الشيء المتقرر في الاذهان العالية وهو ايضا باطل لانا نتكلم في علمنا بالجزئيات المادية ومن المستحيل ارتسامها في الاذهان العالية وايضا يجري الكلام في علوم تلك الاذهان فانها تعلم امورا لا تحقق لها في الاعيان فان كان علومها هي الصور المرتسمة فيها فاذا معلوماتها ولا يمكن ان تكون هي الامور الخارجية لانتفائها فيكون علومها كيفيات اخر متعلقاتها تلك الصور واذا العلم حقيقة واحدة لا يختلف افرادها بالحقائق من جهة اختلافها بالقدم والحدوث اذ القدم والحدوث من عوارض الهويات لا دخل لها في تقويم الحقائق فتكون علومنا ايضا كيفيات غير الصور فان قلت ادلة الوجود الذهني لو تمت لدلت على ان الحاصل في الذهن هو العلم قلت ادلة الوجود الذهني على تقدير تمامها انما يدل على ان المعلوم اذ يتعلق به العلم فلا بد وان يكون موجودا في الذهن ولا دلالة لها على ان الحاصل في الذهن هو العلم فان قلت المطابقة مع المعلوم واللامطابقة معه من شان العلم ولا يصلح لهما الا الصورة الحاصلة يقال ان اريد بالمطابقة واللامطابقة اتحاد امر مع امر بالمهية وعدمه فكون المطابقة واللامطابقة بهذا المعنى

من شأن العلم مر وان اريد بها انكشاف الشيء كما هو وعدمه فكونهما من شئون الصورة مم والحق ان العلم صفة انضمامية منضمة الى النفس لانه
لو كان انتزاعيا لم يكن موجودا الا بوجود المنشأ فيكون العلم حقيقة ذلك المنشأ ويجري الكلام فيه فتعين انه صفة منضمة الى النفس موجودة في
الخارج بوجود غير وجوده موصوفة بالاضافة الى المعلوم متعلقة به تعلق الصفة بما وقع عليه غير متحدة معه وجودا اذ لو كانت متحدة مع المعلوم فلا بد
وان يكون احدهما موجودا بالذات والآخر موجودا بالعرض واذ الصورة موجودة بالذات فهذه الصفة تكون موجودة بالعرض فتكون انتزاعية
وقد ظهر بطلانه فهي موجودة متمايزة عن الصورة فلا تكون محمولة عليها الا ان مناط الحمل هو الاتحاد في الوجود لا يقال قد يكون مناط الحمل بين الشيئين
حلولهما في ثالث كما بين الضاحك والمتعجب المحمول احدهما على الآخر لحلولهما في ذات واحدة وههنا ايضا كذلك اذ الصورة وتلك الصفة حالتان في
محل واحد لانا نقول حلول الشيئين في ثالث لو استوجب الحمل بينهما لوجب ان يحمل تلك الصفة على سائر صفات النفس ايضا والضاحك غير
محمول على مفهوم المتعجب بل على افراده مع انك قد عرفت ان حمل تلك الصفة على الصورة لا يصح مواطاة ولا اشتقاقا وهي عرض موجود في موضوع
هو العالم ومندرج تحت مقولة الكيف وان عرضه الاضافة الى المعلوم واذ قد ثبت ان الصورة ليست علما بمعنى المعلوم وهي عرض في الذهن
وهذا على طريقة حصول الاشباح ظاهر جدا ضرورة ان الاشباح اعراض محاكية لذوات الاشباح حالة في الموضوعات واما على راي من ذهب الى
ان الاشياء حاصلة بانفسها في الاذهان فالخطب صعب كما لا يخفى على اولي النهى والافهام ولقد اطنبنا الكلام وارخينا الزمام في تنقيح هذا المرام لان
المقام من مزال اقدام الاعلام والله ولي التوفيق والالهام وبهذا التحقيق الذي ذكر من كون العلم عبارة عن الحالة الادراكية المغايرة للصورة
المحمولة عليها حملا عرضيا ينحل الاشكال المشهور في التصور والتصديق وهو ان المحققين ذهبوا الى انهما مختلفان بحسب الحقيقة لا بحسب المتعلق
فقط كما ذهب اليه المتأخرون واما تعلق التصور بالتصديق بناء على ان التصور يتعلق بكل شيء يلزم اتحادهما لاتحاد العلم والمعلوم بالذات
مع انكم قلتم انهما نوعان متباينان وقد يقرر بانه اذا تعلق التصور بما يتعلق به التصديق يلزم اتحادهما مع معلومهما فيلزم اتحادهما نوعا مع انهما
مختلفان بحسب الحقيقة وقد اجاب عنه المحشي في شرح الرسالة القطبية بان اتحاد العلم بالمعلوم مخصوص بالعلم التصوري واما العلم التصديقي
فعلى تقدير كونه علما غير متحد مع المعلوم وعسى ان يكون هذا مكابرة لان هذا التخصيص من قبيل التخصيص في العلوم الادبية ولا مساغ له في
العلوم العقلية كما لا يخفى وقد اجيب عن الاول بمنع امكان تصور حقيقة التصديق فان قلت هم قد صرحوا بان التصور لا حجر فيه فيتعلق بكل شيء
قلت لا يلزم من تعلق التصور بكل شيء تعلقه بكل وجه وهذا ايضا مكابرة اذ لا حجر في تصور مهية امكانية اصلا وذلك اي انحلال الاشكال المذكور
لان التصور والتصديق قسمان لما هو علم بحسب الحقيقة وهي الحالة الادراكية المغايرة للصورة المتحدة مع معلومها بحسب الحقيقة فما هو علم بحسب الحقيقة
ليس متحدا مع المعلوم وما هو متحد معه ليس بعلم بحسب الحقيقة الا بما يصدق هو عليه صدقا عرضيا حتى يلزم اتحادهما بحسب الحقيقة واعلم انه قال بعض
المحصلين من نظار كلام المحشي لو كان التصور والتصديق عندهم نفس العلم بمعنى الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل الذي هو متحد مع المعلوم
لورد الاشكال لكنهم جعلوا اياهما نوعين من العلم ولا يلزم من اتحاد الجنس مع الشيء اتحاد انواعه معه لاشتمالها على فصول زائدة على الجنس وان وجب حمله
على الفصل لكنه يكون عرضيا له فلا يلزم من اتحاده اتحاده وانت تعلم ان اتحاد العلم مع المعلوم الا بان يتعلق به تعلقا وقوعيا ولا يمكن تعلقه به الا
بتعلق احد نوعيه به وتعلق احد نوعيه اعني التصور مثلا بالمعلوم اعني التصديق مثلا مستلزم لاتحاد ذلك النوع مع النوع الآخر على تقدير كونه مطلقا

على انه اما ان يكون تصور التصديق او المصدق به اولا يكون والثاني بط قطعاً والا بطل قولهم التصور لا حجر فيه فيتعلق بكل شيء وعلى الاول لا يخلو اما ان يكون التصور المتعلق بالتصديق مثلاً علماً اولا يكون والثاني بط بالبداهة وعلى الاول يلزم اتحاد العلم الذي هو التصور مع التصديق او المصدق به فيلزم الاشكال واما قوله ولا يلزم من اتحاد الجنس الخ فلا يخفى سخافته لان الجنس الذي فيه الكلام ههنا اعني العلم اتحاده مع المعلوم مستلزم لاتحاد احد نوعيه معه قطعاً فيلزم اتحاد احد نوعيه مع النوع الآخر كما عرفت آنفا وقوله والجنس وان وجب حمله آه في غاية السقوط فانه انما يتم لو كان الجنس متحداً مع شيء مع قطع النظر عن تحققه في ضمن النوع واما لو كان متحداً معه بعد تحصله بالفصل فيلزم من اتحاده اتحاده كما لا يخفى على من له دراية سليمة والله الهادي الى سبيل الرشاد ومنه العصمة والسداد **قوله** لان التضاد آه وذلك لان التضاد بين الشيئين انما هو بحسب اتصاف المحل بهما ومنشأ الاتصاف هو الوجود العيني المراد بالوجود العيني وجود الشيء بنفسه لا بصورته بحيث يترتب عليه الآثار سواء كان بحسب حاله في نفسه او كونه موصوفه بحيث يصح ان يشتق عنه نفس ذلك الشيء فيكون التضاد من احكامه والحاصل ان التضاد وكذا سائر اقسام التقابل انما يكون باعتبار اتصاف المحل بهما في الوجود العيني بالمعنى المذكور فلا يرد انا نعلم بالضرورة ان السواد لذاته مناف للبياض فلا يمكن اجتماعهما في محل واحد ولو كان الوجود الذهني حقاً يلزم اجتماع المتضادين حين تصور السواد والبياض واللازم باطل فالملزوم مثله وجه عدم الورود انه ليس بين السواد والبياض تضاد حين تصورهما لان التضاد بين الشيئين انما هو من خواص وجود الشيء بنفسه لا بصورته **قوله** وبالجملة آه تفصيل المقام ان ههنا ثلث اعتبارات الاول اعتبار الشيء من حيث هو هو مع قطع النظر عن الوجودين الخارجي والذهني سواء كان هويته او ماهيته فيشمل معلوم العلم الاحساسي والخيالي ايض والثاني اعتباره من حيث انه مقترن بالعوارض الخارجية والثالث اعتباره من حيث انه مقترن بالعوارض الذهنية فالشيء من حيث هو معلوم بالذات لحصول صورته في الذهن وموجود في الخارج والذهن معاً لحصوله في الخارج بنفسه وفي الذهن بصورته قد عرفت ان الماهية من حيث هي هي لا وجود لها الا في ملاحظة العقل واعتباره فلو كان الشيء من حيث هو هو معلوماً لم يكن المعلوم متحققاً مع قطع النظر عن الاعتبار والملاحظة فالظاهر ان المعلوم هي الصورة الموجودة في الذهن وما قال المحشي في بعض حواشي شرح الرسالة القطبية انه لو كان المعلوم بالذات هي الصورة القائمة بالذهن من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية لم يحتج الى اثبات الوجود الذهني بل لا يتصور انكاره ففيه ان المعلوم لا يجب ان يكون معلوماً بجميع عوارضه ووجوهه فيجوز ان يكون متعلق العلم هو الصورة الحاصلة في الذهن اي ما هو مصداق الوجود الذهني ولا يكون وجوده الذهني معلوماً اذ ليس علم تلك الذات التي هي مصداق للوجود الذهني عين العلم بالوجود الذهني ولا مستلزماً له قال الاستاذ العلامة ابي قده لو كان الامر كما زعم لامكن ان يستدل على ان النفس ليست مجردة ولا بسيطة بان النفس معلومة بالعلم الحضوري قطعاً فمتعلق ذلك العلم ان كان هي النفس المجردة لزم ان نعلم بعلمها التجرد والبساطة ايض لكن التالي بط والا لما اختلف في بساطتها وتجردها فالمقدم مثله فمتعلق هذا العلم الحضوري ليس هو النفس البسيطة المجردة فاذن متعلقه امر مركب مادي وانت تعلم فساد هذا الاستدلال اذ لا يلزم من كون متعلق هذا العلم هو النفس البسيطة المجردة ان يكون هي معلومة بجميع اوصافها من البساطة والتركيب والمادية والتجرد مثلاً كذلك لا يلزم من كون الصورة الموجودة في الذهن معلومة ان يكون وجودها الذهني ايض معلوماً حتى لا يتصور انكاره ولا يحتاج الى الدليل على انه لا بعد عندي في ان يلتزم بداهة الوجود الذهني ولا سيما بانكار عامة المتكلمين فانه تعسف صرف فافهم والشيء من حيث انه مقترن بالعوارض الخارجية معلوم بالعرض تقييد

العوارض بالخارجية بناءً على ان الطبائع في الاكثر توخذ من الموجودات الخارجية والا فالشي من حيث انه مقترن بالعوارض الذهنية ايضاً معلوم بالعرض
عنه فما استدل على عدم كون الشي من حيث انه مقترن بالعوارض الخارجية معلوماً بالذات بقوله لتحقق العلم عند زواله وهو صفة ذات اضافة
الى المعلوم والاضافة تستدعي تحقق الطرفين فالعلم ينتفي بانتفاء المعلوم كما ينتفي بانتفاء العالم ولما لم ينتف العلم بانتفاء الشي الخارجي علم ان الشي الخارجي
ليس معلوماً بالذات والشي من حيث الاقتران بالعوارض الخارجية موجود في الخارج فقط والحيثية انما هي في اللحاظ دون الملحوظ فالملحوظ موجود في
الخارج وليست الحيثية جزءاً منه حتى يلزم كونه اعتبارياً وانما صار الشي من حيث الاقتران بالعوارض الخارجية موجوداً في الخارج لوجود الاول وما قال
لترتب الآثار الخارجية عليه دون الذهنية كالاحراق في النار والتبريد في الماء والشي المقترن بالعوارض الذهنية علم حصولي لكونه صورة ذهنية
للاعتبار الاول يعني الشي من حيث هو هو قال في الحاشية علم حصولي وحضوري نفس تعلق هذا العلم به ومعلوم بالعلم الحضوري لكونه اي لكون
العلم الحصولي صفة قائمة بالنفس وعلمها بذاتها وصفاتها علم حضوري كما بين في موضعه انتهى وموجود في الخارج لترتب الآثار الخارجية عليه اعترض
عليه بانه لو ترتب الآثار الخارجية عليه لوجب كون النفس حاراً وبارداً عند تصور الحرارة والبرودة مثلاً واجيب بان المراد بالآثار الخارجية آثار التشخص
الذهني لا آثار الماهية ولا شك ان صورة الحرارة تجعل النفس عالمة في الخارج وهو اثر خارجي نعم لا يترتب عليه آثار الحرارة من حيث هي التي هي معلومها
فالمعترض لم يفرق بين آثار الماهية وآثار التشخص الذهني والحق ان تلك الآثار انما تترتب على ما هو العلم حقيقة وهي الحالة الادراكية لا على الصورة القائمة
بالذهن فتأمل والثاني ماهيته بقوله واتصاف الذهن به اتصافاً انضمامياً قال في الحاشية والاتصاف الانضمامي يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج
فيلزم وجود الصفة واورد عليه بانا لا نسلم ان الاتصاف الانضمامي مطلقاً يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج بل الاتصاف الانضمامي مطلقاً
انما يستدعي وجود الحاشيتين في ظرف الاتصاف نعم الاتصاف الانضمامي الخارجي يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج ولا نسلم ان الاتصاف
بالصورة اتصاف انضمامي خارجي وقد يجاب عنه بان الصورة موجودة في النفس والنفس موجودة في الخارج فيلزم كون الصورة موجودة
في الخارج وهذا مبني على ان ظرف الخارج كالظروف المكانية مع ان الخارج بمعنى الوجود الاصيلي والذهن بمعنى الوجود الظلي فيجوز ان يكون الشي الموجود
في شي موجود بوجود اصيلي موجوداً بوجود ظلي والتحقيق ان كون الصورة صفة انضمامية للنفس لا يستلزم وجودها في الخارج اذ الاتصاف الانضمامي
يجوز ان يكون الموصوف هو الذهن والصفة هي الصورة الموجودة فيه بوجود مغاير لوجوده ولما كانت الصورة من حيث الاكتناف بالعوارض
الذهنية صفة قائمة بالذهن كانت ماهيتها من حيث هي هي صفة قائمة بالذهن ايضاً اذ حلول العرض يستلزم حلول الطبيعة فعلى تقدير كون الصورة
صفة منضمة الى النفس تكون الصورة من حيث هي هي اعني معلوم العلم الحصولي ايضاً صفة للنفس فيلزم كونها موجودة في الخارج فتأمل فيه حق
التأمل وبهذا التفصيل ظهر ان المعلوم بالذات في العلم الحصولي هو الاعتبار الاول اعني الشي من حيث هو هو لا العين الخارجي لبقاء العلم مع
انتفائه ولا الصورة الذهنية من حيث انها صورة ذهنية مكتنفة بالعوارض الذهنية لانها بهذا الاعتبار علم حصولي وقد عرفت انها بهذا الاعتبار معلوم
للعلم الحصولي وان العلم الحصولي علم حقيقي كما ان العلم الحضوري علم حقيقي ومن خص العلم الحقيقي بالعلم الحضوري فكانه توهم ان المعلوم بالذات
في العلم الحصولي هو العين الخارجي انتهى يعني انه قد توهم ان المعلوم بالذات في العلم الحصولي هو العين الخارجي ورأى بقاء العلم مع انتفاء الشي
الخارجي فظن انه معلوم بالعرض وكل ما بالعرض ظله ما بالذات فتوهم ان المعلوم بالذات هي الصورة وعلمها علم حضوري فحكم بان العلم الحضوري

هو العلم الحقيقي لكون معلومه معلوماً بالذات واذا تحقق ان المعلوم بالذات في العلم الحصولي نفس الشيء من حيث هو هو بطل هذا التوهم وما تبتني
هو عليه قال بعض ناظري كلام المحشي الحصولي احق بكونه حقيقيا من الحضوري اذ الحضوري لا ينكشف به المعلوم حق الانكشاف فان النفس
مع حضورها عندها لا ينكشف انها جوهر او عرض بسيط او مركب وعلى تقدير التركيب من اية مقولة وكذا لا ينكشف حال الصورة الحاصلة فيها
واما الحصولي فيعطي تميزاً تاماً ويتضح به حال المعلوم اتضاحاً كاملاً وهذا الكلام قريب من الصواب والوجه الثالث لكون الشيء من حيث هو مقترن
بالعوارض الذهنية موجوداً خارجيا مابينه بقوله وحصوله في الذهن بنفسه لا بصورته يعني ان الشيء حاصل في الذهن بنفسه وكلما يكون حاصلاً
في الذهن بنفسه يكون موجوداً خارجيا وفيه ان كون الشيء حاصلاً في الذهن بنفسه لا يوجب كونه موجوداً خارجيا كما لا يخفى فالعلم والمعلوم في
الحصولي متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار اعلم انهم قالوا ان الحاصل في الذهن من حيث انه قائم بالذهن ومكتنف بالعوارض الذهنية
علم ومن حيث هو هو مع قطع النظر عن الاكتناف بالعوارض الذهنية معلوم فليس بين العلم والمعلوم تغاير بالاعتبار وفيه ان الموجود في الذهن
بلا اعتبار المعتبر صورة واحدة لكن العقل بضرب من التحليل يحلله الى المهية من حيث هي هي والتشخص وليس هناك موجودان المهية والتشخص انما
الموجود شيء واحد فلا يصح ان يكون هو العلم والمعلوم معاً كيف والعلم والمعلوم متضايفان فيجب ان يكون مصداق احدهما مغاير المصداق الآخر
ولا يكفي التغاير اللحاظي بينهما بعد تحقق المصداق اذ المتضايفان يجب التغاير بينهما في مرتبة المصداق والا كان مصداقهما واحداً فلا يكونان متقابلين
كذا افاد الاستاذ العلامة ابي قدس سره كما انهما في العلم الحضوري متحدان ذاتاً واعتباراً يعني ان العلم الحضوري عين المعلوم ذاتاً واعتباراً بلا تغاير
اصلاً وليس المراد بكون العلم عين المعلوم في العلم الحضوري كونه عين المعلوم ذاتاً ولو كان غيره اعتباراً والا لم يصح المقابلة بينه وبين الحصولي
كما لا يخفى ومن زعم ان التغاير بينهما في العلم الحصولي بحسب الذات حيث قال العلم مجموع المعروض والعوارض الذهنية والمعلوم معروض فقط
فيلزم عليه ان لا تكون الحقيقة العلمية حقيقة محصلة بل تكون حقيقة اعتبارية غير مندرجة تحت مقولة والعلم ليس كذلك لان الموجود في الذهن
ليس الا امران احدهما الصورة المعروضة للعوارض الذهنية والاخرى المجموع المركب من المعروض والعوارض حتى يكون احدهما معلوماً والآخر علماً
وانما تحقق هذين المعاني في الذهن باعتبار العقل فيلزم ان يكون تحقق مصداق العلم والمعلوم موقوفاً على الاعتبار وهذا باطل قطعاً لما تقرر عندهم
ان التركيب الحقيقي لا يحصل من الجوهر والعرض الا بان يكون بين اجزاء المركب وحدة حقيقية وذا لا يمكن ان يحصل من
مقولتين متباينتين اذ يمتنع ان تكون حقيقة واحدة مندرجة تحت جنسين في مرتبة واحدة وحديث عدم حصول التركيب من الجوهر والعرض
مما وقع تمثيلاً قال في الحاشية مع ان مناط الانكشاف هو ان يحصل المعروض فقط لا ان يحصل مجموع المعروض والعوارض على ما اشتهر
ههنا يعني ان مناط الانكشاف انما هو الامر الحاصل في الذهن القايم به وهو التشخص الذهني ولا دخل للعوارض في الانكشاف كيف ولو حصل
المعروض في الذهن خالياً عن العوارض لتحقق الانكشاف انتهى يعني لو امكن وجود التشخص من دون معروض العوارض لكفى في الانكشاف
غاية الامر ان وجود التشخص بدون العوارض غير ممكن الا ان العوارض ليست بداخلة في التشخص الذهني كما انها غير داخلة في التشخص الخارجي فلا يرد ان
المعروض انما هي نفس المهية من حيث هي هي وهي غير كافية للانكشاف ولو كفت لكفت حين وجودها في الخارج ايضاً ضرورة وجود المهية في ضمن
التشخص الخارجي ايضاً وذلك لان الكافي للانكشاف انما يكون ما يتصف به النفس وهو ليس الا التشخص لا المهية من حيث هي هي ومن ثمن

ان التغاير بينهما في العلم الحضوري بحسب الاعتبار حيث قال تغايرهما اعتباري كتغاير المعالِج والمعالَج اعلم ان المحقق الدواني قال في
الحاشية القديمة المؤثر هو النفس من حيث ان لها ملكة المعالجة والمتاثر هي من حيث انها قابلة للعلاج فهما متغايران بالاعتبار ولذا الحال
في علم النفس بذاتها فانها من حيث انها حضر عندها مجرد عالم ومن حيث انها مجرد حضر عند مجرد معلوم فموضوع العالم مغاير لموضوع المعلوم
بالاعتبار وهذا الكلام وان كان بظاهره دالا على التغاير الاعتباري بين العالم والمعلوم في علمنا بانفسنا لا بين العلم والمعلوم والكلام
ههنا في العلم والمعلوم لا في العالم والمعلوم لكن يستفاد منه ان التغاير بين العلم والمعلوم ايضا باعتبار لانه اذا كان المعلوم هو المجرد
الماخوذ مع الحيثية لم يكن العلم نفسه بلا تغاير اصلا لان العلم بما يغاير العالم لا يمكن ان يكون نفسه بلا تغاير واعترض عليه المحشي بقوله
فقد اشتبه عليه التغاير الذي هو مصداق بجهتها بالتغاير الذي هو بعد تحققها يعني ان التغاير بين العالم والمعلوم والعلم بحسب المفهوم وان كان
مسلما لكن ليس الكلام فيه بل الكلام انما هو في المصداق ومصداقهما واحد محض بلا تغاير اصلا وهو الهوية المجردة فليس الحال ههنا كما في
المعالِج والمعالَج لان فيهما تغايرا في المصداق اذ المعالِج ما فيه قوة الفعل والمعالَج ما فيه قوة الانفعال بخلاف ما نحن فيه فانه لو كان بينهما التغاير
سابق على المفهوم كما في المعالِج والمعالَج وكان في المعلوم حيثية زائدة لكان العلم الحضوري صورة منتزعة عن المعلوم وكان علما حصوليا
لا حضوريا فان المعلوم الماخوذ مع الحيثية ليس معلوما للنفس ولا عينا لها ولا منتزعا منها فلا بد في العلم بها من حصول صورتها المغايرة له بالاعتبار
فيكون العلم المتعلق بها حصوليا لا حضوريا واعلم انه قال المحشي في شرح الرسالة القطبية ان الذات الماخوذة مع الحيثية امر اعتباري يعتبره العقل
والعلم المتعلق بها حصولي وفيه نظر لان القول بكون الذات الماخوذة مع الحيثية مطلقا امرا اعتباريا غير صحيح والا يلزم ان يكون علم العلم الحصولي
علما حصوليا لا حضوريا لانه ماخوذ مع الحيثية مع ان الحيثية يجوز ان تكون داخلة في المفهوم والعنوان لا في المعنون فلا يلزم كون الذات الماخوذة
معها امرا اعتباريا ولعل الحق في هذا المقام ما افاد بعض الاعلام قدس سره ان العالمية والمعلومية متضايفان والمتضايفان يستحيل اجتماعهما في محل واحد
من جهة واحدة لانهم قالوا اقسام التقابل الايجاب والسلب والعدم والملكة والتضاد والتضايف وعرفوا المتقابلين بانهما الامران اللذان
لا يجتمعان في زمان واحد في ذات واحدة من جهة واحدة وذكروا ان القيد الاخير لادخال المتضايفين كالابوة والبنوة العارضين لزيد
من جهتين وهذا يدل على ان المتضايفين مطلقا يمتنع اجتماعهما في ذات واحدة الا باعتبارين فلا بد من القول بالتغاير الاعتباري بينهما في
مرتبة المصداق وما قال بعض الاكابر قدس سره انه ليس بينهما تضايف لعدم اباء مفهومهما عن الاجتماع بالذات فمما لا يدري محصله اذ انكار
التضايف بين العلم والمعلوم وكذا بين مفهوم العالم ومفهوم المعلوم يكاد يلحق بالمكابرات فان قلت هذا يستلزم ان يكون شيئان
متضايفين بالقياس الى شيء واحد قلت عدم كون شيئين متضايفين بالقياس الى شيء واحد ليس كليا فان المعالِج والمعالَج فيما اذا عالجت
النفس ذاتها متضايفان قطعا مع ان الموصوف بهما ذات واحدة فتامل جدا قال الشيخ في التعليقات تعليق ان وجدت اثرا من ذاتي في
ذاتي ادركت ذاتي لما ادركت شيئا آخر بان يوجد منه اثر في ذاتي ولكن ليس يوجد الاثر الذي ادركت منه ذاتي تاثيرا في ادراكي لذاتي الا بسبب
وجوده لي عاذا كان وجودي يكفي في ادراكي لذاتي الى ان يوجد اثرا آخر في سوى ذاتي اي لا انفعل عن ذاتي وشيء آخر فاني اذا ادركت
ذاتي وكان ادراكي لذاتي من اثر يحصل في كيف ادرك ان ذلك الاثر هو اثر ذاتي لولا اني علمت قبل ذلك فكانت اعرف من ذلك الاثر

بل لانه من العلامات انه اثر ذاتي فاذا وجدت اثر ذاتي في ذاتي او في آلة ذاتي ثم احكم بان ذلك الاثر هو من ذاتي فاحتاج ان اجمع بين ذلك
الاثر وبين ذاتي فاحكم واقول هذا الاثر هو حكم اثر ذاتي يكون قد سبق ادراكي لذاتي لا من ذلك الاثر فان قيل من اثر آخر كان حكمه حكم هذا
الاثر فيتسلسل الى ما لا نهاية له فبالضرورة يكون ادراكي لذاتي لا لاثر بل بوجود صورة ذاتي في الاعيان بل لوجود صورة ذاتي في الاعيان لا
لي لا الوجود ما تأخر ذاتي وما فاادركت شيئا منه بسبب انه يوجد منه اثر في خلو وجد هو في المكان وادراكي له اتم فاذا ادركت ذاتي من اثر يوجد لي
في وليس الا الوجود وتم وجودي في الاعيان لي لا لغيري فادراكي لذاتي من ذاتي اتم ما يوضح ادراكها من اثر ما فاذا ادركت ذاتي انتهى بعبارة
وهذا الكلام ما يدل على ان علم النفس بذاتها ليس بحصول صورة تساويها ولا يدل على ان علم النفس بذاتها ليس بصفة قائمة بها كما لا يخفى على
اهل النهى هذا آخر ما اردنا والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله واصحابه اجمعين قد وقع الفراغ من تحرير هذا الشرح
مع ما فيه من التعديل والجرح في شوال سنة اربعة وتسعين بعد الالف والمائتين من الهجرة المقدسة النبوية على اجرها الف الف سلام وتحية

تمت

الحمد لله الملك الوهاب على استتباب طبع هذا الكتاب المفيد للطلاب للعلامة الذي اوضح بصفاء خاطره غوامض الحقائق
مولانا المعارف تحيرة المغارب والمشارق اقرت له العلماء بالاعتراف واتفقت الفضلاء على انه امام
عصره بلا خلاف مالك ازمة تدقيق المعقول والمنقول سالك سبل تحقيق الفروع والاصول
مولانا الهادي الشيخ محمد عبد الحق العمري الخيرآبادي في المطبع النظامي الواقع
في الكانفور سنة ۱۲۹۸ ثمان وتسعين بعد الالف والمائتين
من هجرة رسول الثقلين صلى الله عليه
وعلى آله وسلم بعدد ما في
الخافقين

اشتهار

وجه مهر و دستخط

برای سند انیمعنی که کتاب هذا مطبوع مطبع نظامی ست
مهر و دستخط مهتمم مطبع بر خاتمهٔ آن ثبت گردید فقط



صحت نامۂ شرح حاشیۂ میر زاہد امور عامہ مرتب فرمودۂ مصنف علام

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۲	۱	الانسان	نوع الانسان	۲	۳	اللیانات	اللبانات	۲	۱۳	بجوافیه	بجوافیه	۲	۱۴	حلاله	خلاله
۲	۱۴	عورس	ودرس	۲	۱۶	نهب	نسب	۳	۳	ومقسمها الاکبا [illegible]	[illegible]	۱۷	۱	المعلوم	معلوم
۱۷	۱	وسعدوما	اوسعدوما	۱۷	۱۱	الاوسے	الاولی	۱۷	۱۳	حاصل	حاصل له	۱۷	۱۶	فلیس	فلیس له
۱۸	۲۵	تم لایکفی	تم لایخفی	۱۷	۲۵	ونبغسه ثانیا	ونبغسه ثانیا	۱۹	۱۶	ینی	نبی	۱۹	۱۹	التبادر	التبادر
۱۹	۱۸	بانصانها	باتصافها	۱۹	۱۸	ثیوت	ثبوت	۲۰	۳	الثیوت	الثبوت	۲۰	۶	حنفی	خفی
۲۰	۷	بالکانن	بالکائن	۲۰	۹	لمتحقق	المتحقق	۲۰	۱۲	فیه	فیه	۲۰	۱۲	لایکن	لایمکن
۲۰	۱۴	بانفسا	بانفسها	۲۰	۱۴	المعدومه	المعدومة	۲۰	۱۶	اثبوت	الثبوت	۲۰	۱۷	لاکابر	الاکابر
۲۰	۲۲	الحیالیة	الخیالیة	۲۰	۲۳	لممتنعة	بممتنعة	۲۰	۲۵	نقصا	تقیضا	۲۲	۱۴	قسم	قسم
۲۲	۵	وافص	واخص	۲۲	۲۱	فاولم	فلولم	۲۲	۲۲	بشمل	لیشمل	۲۳	۲۱	تبغسیم	بتقسیم
۲۴	۴	وعموها	وعمومها	۲۴	۶	یکون	بکون	۲۴	۷	ذهنیات	ذهنیات	۲۴	۸	التحقیق	التحقق
۲۴	۱۴	یتحقق	یتحقق	۲۴	۱۸	للوجود	للموجود	۲۵	۱۵	للذین	للذهن	۲۶	۱۰	لتفیید	لتقیید
۲۶	۲۰	ای فی	ای فی	۲۷	۲۱	اخیال	الخیال	۲۷	۱	فافهم	فافهم	۲۷	۱	ان نقول	ان تقول
۲۸	۱۲	المسادقة	المساوقة	۲۹	۱۰	فنا والانفعل	فنا والانفعل	۳۰	۲	سخاز	انحاز	۳۲	۸	وبین	وتبین
۳۰	۸	التسعف	التعسف	۳۳	۱۱	الارل	الاول	۳۵	۸	لحیثیتین	الحیثیتین	۳۵	۱۰	موضوتة	موضوعة
۳۵	۱۳	محتاجة الیها	محتاجة الیها	۳۶	۶	للحاول	للحلول	۳۷	۳	امهیة	مهیة	۳۷	۱۴	العنصریة	العنصریة
۳۷	۲۰	کانت قبل فیضانها	قبل فیضانها [illegible]	۳۷	۴	الجوهریة	الجوهریة	۳۹	۲۳	لمامر	کمامر	۳۹	۲۴	بینها	بینهما
۴۰	۲۱	تحلل	بتخلل	۴۴	۳	ما تسامح	امانسامح	۴۴	۱۱	بالتشبیه لکونها متحدة	بالتشبیه لکونها متحدة	۴۵	۲۵	الاشان	الانسان
۴۶	۳	حذیده	حذیدة	۴۶	۳	الافرعیة	الانتزاعیة	۴۸	۱۸	الحصول	حصوله	۴۸	۲۱	والقضدایا	والقضایا
۴۸	۲۴	وحدسیات	اوحدسیات	۴۹	۱۴	جزم یکون	جزم بکون	۴۹	۲۲	دفتین	وقتین	۵۰	۴	لاان	لان
۵۲	۱	تمثله	تمثل بنفسه	۵۰	۴	التصور	المتصور	۵۲	۱۳	اولا	اولا	۵۲	۲۳	ساقط	فساقط
۵۳	۱۱	مع	منع	۵۴	۲	المتحقق	المتحقق	۵۴	۳	فی ضمن تصدیق	فی ضمن التصدیق	۵۴	۳	المصر	المصر علی [illegible]
۵۴	۴	شائع	شائع	۵۴	۷	لااخص	للاخص	۵۵	۹	باوثق	بافوق	۵۵	۲۱	اراد	اراد
۵۶	۱	فلاتیجه	فلاتیجه علیه	۵۶	۲	فالوجود	فالوجودی	۵۶	۶	وبجودی	وجودی	۵۷	۱	الجزء بوجها	الجزء بوجها
۵۷	۸	یقوله	بقوله	۵۷	۸	المصدری	بالمعنی المصدری	۵۷	۹	مصدریة	المصدریة	۵۸	۵	یکون	بکون
۵۹	۳	بقوله	بقوله	۶۱	۱۰	بهما	بها	۶۱	۱۷	نما	انما	۶۶	۱۱	قبل	قبل حصول
۷۰	۱۶	لکان	لکان	۷۰	۱۷	ان یکون	ان یکون	۷۱	۹	وسلبه	وسلبه	۷۱	۲۵	للکال	للکل
۷۴	۲	وعلی	وعلی	۷۴	۲	قلسل	قلیل	۷۵	۱	جزد	جزء اجزائه	۷۵	۴	حقیقة	حقیقة
۷۵	۴	ولیس حقیقة عبارة	ولیس حقیقة عبارة	۷۵	۴	عن	عن	۷۵	۱۳	یقر	یصیر	۷۷	۱	الحال عند ثبتیها تابعة	الحال عند ثبتیها تابعة
۷۷	۱۶	لما	لما	۷۷	۲۰	الشاسح	الشارح	۷۷	۲۵	نقیض الکل	نقیض الکل	۷۹	۶	متعلق	متعلق حقیقة
۸۱	۷	ویکن	ویمکن	۸۷	۵	البسیط قولنا	البسیطة کقولنا	۸۸	۱	سخنه	سنخه	۸۹	۲۰	ویکون	ویلون

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۹۱	۴	بالعمل العرضی	بالعمل العرضی	۹۱	۱۴	بل	بل بان	۹۱	۱۵	بکون مقیدا بالاطلاق والعموم	بکون مقیدا بالاطلاق والعموم	۹۱	۲۴	والمشانی	والمشائی
۹۲	۱۸	حیث العمیم	حیث العموم	۹۲	۲۰	المذکور	المذکور	۹۳	۲۴	وبهذا	وبهذا التقریر	۹۴	۱۳	بالمفومیة	بالمفهومیة
۹۵	۱۶	اعیلے	عسلی	۹۵	۲۲	لیس قیدا	لیس الا مقیدا	۹۶	۱۱	ویحتمل	ویحتمل	۹۶	۱۵	بین	او بین
۹۷	۴	والا	والا	۹۷	۱۸	والمنقسم	او المنقسم	۹۸	۲۲	ونحوه الی الوجود	ونحوه الی الوجود	۹۸	۲۲	ینافع	ینافع
۹۹	۳	ان یکون	یجب ان یکون	۹۹	۴	لاغیر	لاغیر	۹۹	۵	بصفة	بصفة له	۱۰۰	۱۵	بحسب الواقع	بحسب الواقع
۱۰۰	۱۴	له	له	۱۰۰	۱۶	التردد فی الوجوب	التردد فی الوجود	۱۰۱	۲۴	آیة	اية	۱۰۲	۱۰	ویلزم ما القرض	ویلزم ما الفرض
۱۰۲	۱۳	علی تقدیر	الی علی تقدیر	۱۰۲	۱۴	حاصل	حاصلة	۱۰۵	۳	اشتراکه	اشتراک	۱۰۶	۱	فیثبت	فثبت
۱۰۶	۲۴	قوله لان آه	قوله لان آه	۱۰۷	۱	التقسیم الی آخر المقسوم	التقسیم الی آخر المقسوم	۱۰۷	۱	منتهیا الی آخر تقسیم	منتهیا الی آخر تقسیم	۱۰۷	۱۶	ورداه	ورده
۱۰۷	۲۴	بینهما	بینهما	۱۰۷	۲۵	بینهما	بینهما	۱۰۸	۳	ان معنی	ان معنی	۱۰۸	۲۱	او	او
۱۰۹	۱۹	شارح	شارح	۱۰۹	۲۱	بالمعنی الی آخر	بالمعنی الی آخر	۱۱۱	۱۴	قوله	قوله	۱۱۱	۱۷	کون	وکون
۱۱۳	۱۸	المتهیات	الماهیات	۱۱۶	۳	وکذا	وکذا	۱۱۷	۹	فاذا	فالمهیة فاذا	۱۱۹	۶	تعرض المعقولات	تعرض المعقولات
۱۱۹	۸	وکون	وکون	۱۲۶	۷	بالنوع	فی النوع	۱۳۲	۳	العدم عدم	العدم هو عدم	۱۳۶	۶	کذاته	لذاته
۱۳۴	۸	منشأ	ان منشأ	۱۳۷	۸	المشائیة	المشائیة	۱۳۷	۱۳	جدا	جدا	۱۴۲	۶	مقدم	مقدمة
۱۴۲	۷	مستقدمة علیه	مستقدمة علیه بالطبع	۱۴۶	۲۰	والعلة القابلة بالکون محل المعلول	والعلة القابلة بانه لیس محل المعلول	۱۴۸	۵	لاالوجود	لاالوجود	۱۴۸	۱۴	لایمکن	لایمکن
۱۵۲	۱۴	تعقل الماهیة	تعقل بالماهیة	۱۵۳	۱۶	فافهم	فافهم	۱۵۵	۹	بجزء	بجزئه	۱۵۸	۱۴	وغیرهما	وغیرهما
۱۶۰	۲	بالتامل	بالتامل الصادق	۱۶۰	۳	الاشعری	الاشعری	۱۶۰	۹	الوجود	العروض	۱۶۲	۲۴	فی الخارج	فی الخارج
۱۶۳	۱۴	والافراد	والاعیان	۱۶۴	۹	ان الوجود	ان الوجود	۱۶۳	۱۰	وکذا	وکذا	۱۶۴	۱۱	مع ان	مع ان
۱۶۳	۱۲	عنها الوجود	[illegible]	۱۶۵	۳	مع ان	مع ان	۱۶۵	۲۳	منها	فیها کلها	۱۶۸	۱۳	لیس	ولیس
۱۷۰	۶	والتاخر	والتاخر	۱۷۰	۱۹	انما	وانما	۱۷۱	۱	لان	لان	۱۷۱	۲۲	لان	لان
۱۷۲	۷	قلنا	قلنا	۱۷۳	۱	الآنیة	الاینة	۱۷۳	۴	آنیة	اینة	۱۷۳	۵	وجودا	موجودا
۱۷۴	۹	یجب	بحث	۱۷۴	۹	یجب	بحث	۱۷۴	۱۲	علی فرد	علی کل فرد	۱۷۴	۱۳	ان الطبعیة	ان طبعیة
۱۷۴	۱۸	فتم	فهم	۱۷۷	۴	المهیة	لاالمهیة	۱۷۸	۵	هذا النحه	هذا النحو	۱۷۸	۱۱	واولیس	واذلیس
۱۷۸	۱۲	تتمة	تتمة	۱۷۸	۱۲	فی الحارج	فی الخارج	۱۷۸	۱۵	الاشباه	الاشیاء	۱۷۸	۱۶	اوالمقالیة	اوالمقایسة
۱۹۰	۳	لاتکون	لایکون	۱۹۰	۱۳	آذ	اذ	۱۹۴	۵	اشکال البعض	اشکال البعض	۱۹۵	۱۴	تحقیقه	بتحقیقه
۱۹۶	۲۵	یعنی بالحاصل فی الذهن	یعنی بالحاصل فی الذهن	۱۹۷	۱۰	لایجدے	یقال هذا الا	۱۹۸	۲۴	لمطابقة	المطابقة	۱۹۹	۱	والحق	فالتحقیق
۱۹۹	۲و۳	فی الخارج	+	۱۹۹	۱۵	انمالوعان	انما نوعان	۲۰۰	۱۰	واحد	واحد	۲۰۱	۸	علیه	علیه دون الاخرین
۲۰۲	۶	فی الحصولی	فی العلم الحصولی	۲۰۲	۱۲	کذا الاعتبارا	کذا الی الاعتبارا	۲۰۲	۱۸	یمین	بین	۲۰۳	۲۰	العوارض	بالعوارض
۲۰۳	۵	باعتبار	بالاعتبار	۲۰۳	۱۰	فی امعالج	فی المعالج	۲۰۳	۱۱	لاحضوریا	لاحضوریا	۲۰۳	۱۲	یعتبه ما	یعتبرها

No. 2.

Appendix to Stamp Return for 18

of the District

Description of Stamps.	Collections.						Difference.	Remarks.
	As per Treasury Accounts.			As per Stamp Return rendered to the Superintendent of Excise and Stamps.				
	Current year.	Former year.	Total.	Current year.	Former year.	Total.		
Judicial,								
Hoondee,								
Adhesive,								
Pleader's Certificate,								
Revenue Agent's do,								
Arms License do.,								
Sulphur do.,								
Miscellaneous Receipts,								
Total, ...								

DISTRICT,
Deputy Commissioner's Office,
The

Officer in charge of Treasury.

اشتہار

واضح باد کہ این شرح حاشیۂ میرزاہد

امور عامہ از تصنیف شریف علامۂ عریف

جناب مولانا محمد عبد الحق صاحب خیرآبادی دام فیضہ

بعد ہبہ کردنِ مصنفِ موصوف حق تالیفِ این رابفقیر

[illegible] بمطبع نظامی حلیۂ طبع پوشید وحسب منشاء

قانون بستم سنہ ۱۸۶۷ع داخل بہی رجسٹر گورنمنٹ گردید

امید کہ کسے بدون اجازت راقم قصد طبع

آن نفرماید ورنہ طمع نفع بنقصان گراید

المشتہر

عاجز محمد عبد الرحمن مہتمم مطبع نظامی

عفی عنہ